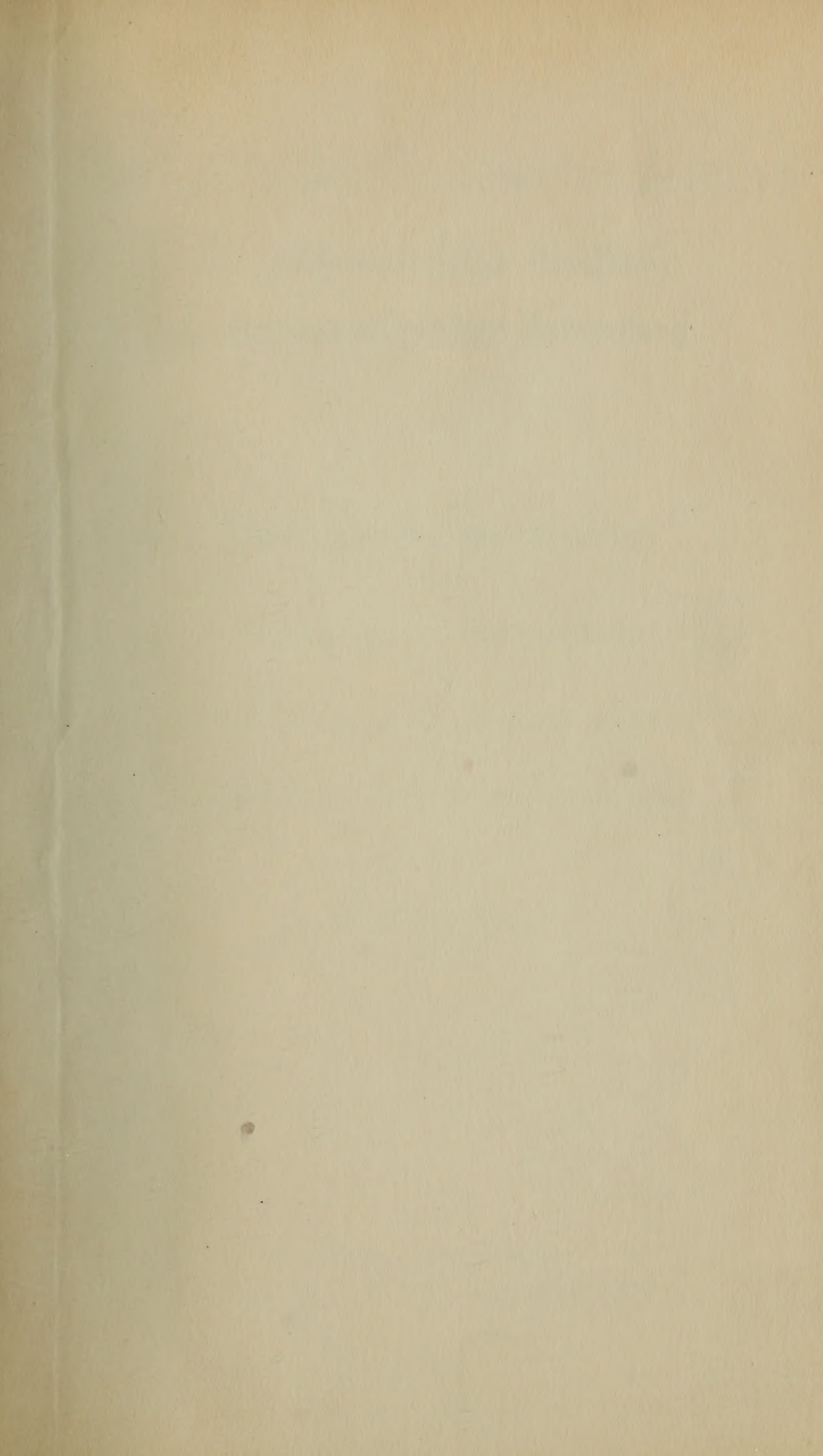
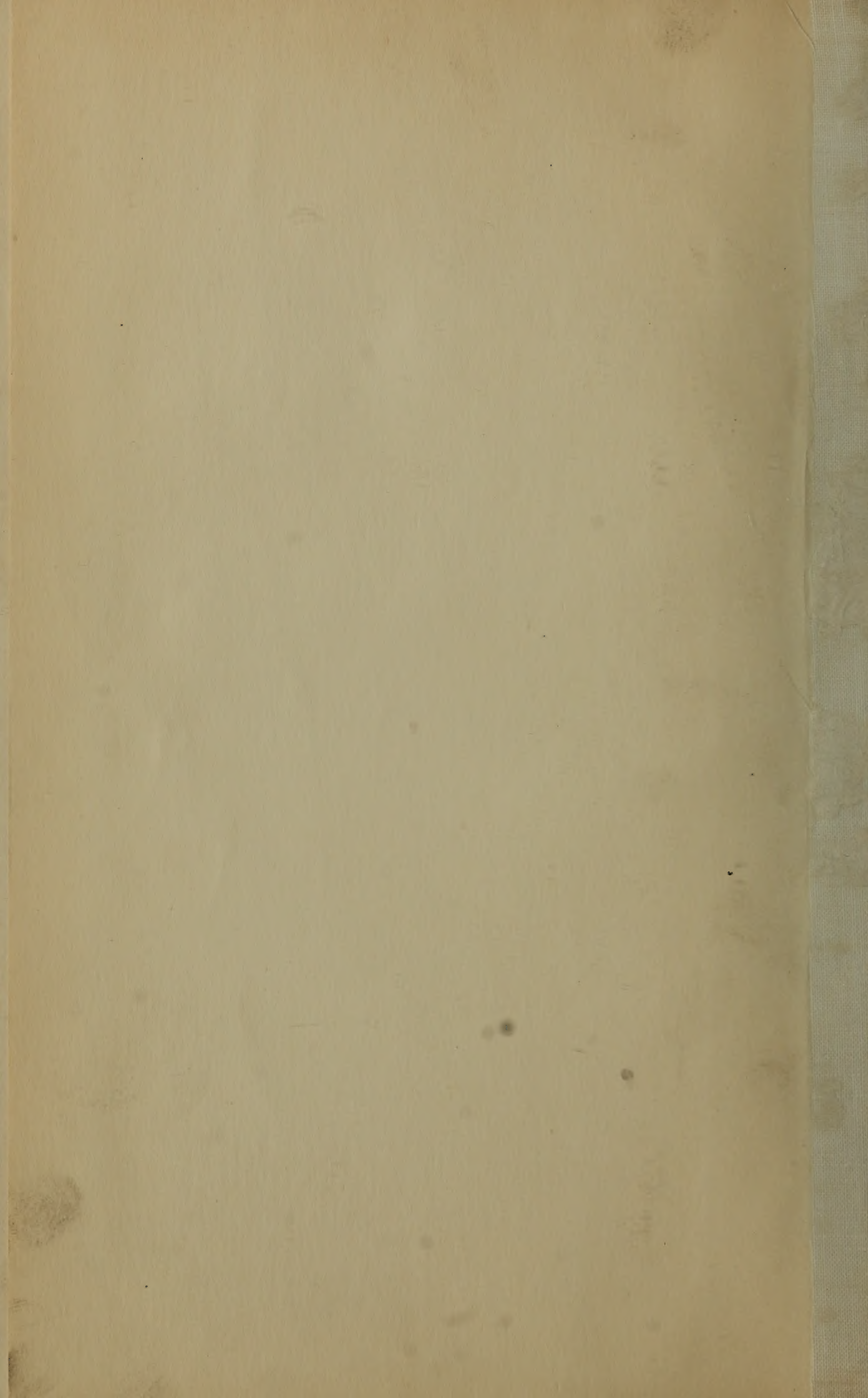
MEIER

Die Lehre des Thomas v. Aquino
de passionbus animae







Die Lehre des Thomas von Aquino de passionibus animae

in quellenanalytischer Darstellung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät (Sekt. I)

der

Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Matthias Meier

aus Vilsheim.

Münster i. Westf. 1912.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Genehmigt auf Antrag der Herren:
Prof. Dr. Lipps und Prof. Dr. Arthur Schneider.

Die Abhandlung, von der im Folgenden nur der allgemeine Teil vorgelegt wird, erscheint vollständig in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, herausg. von Cl. Baeumker, in Verbindung mit G. Frhr. v. Hertling und M. Baumgartner, B. XI, H. 2.

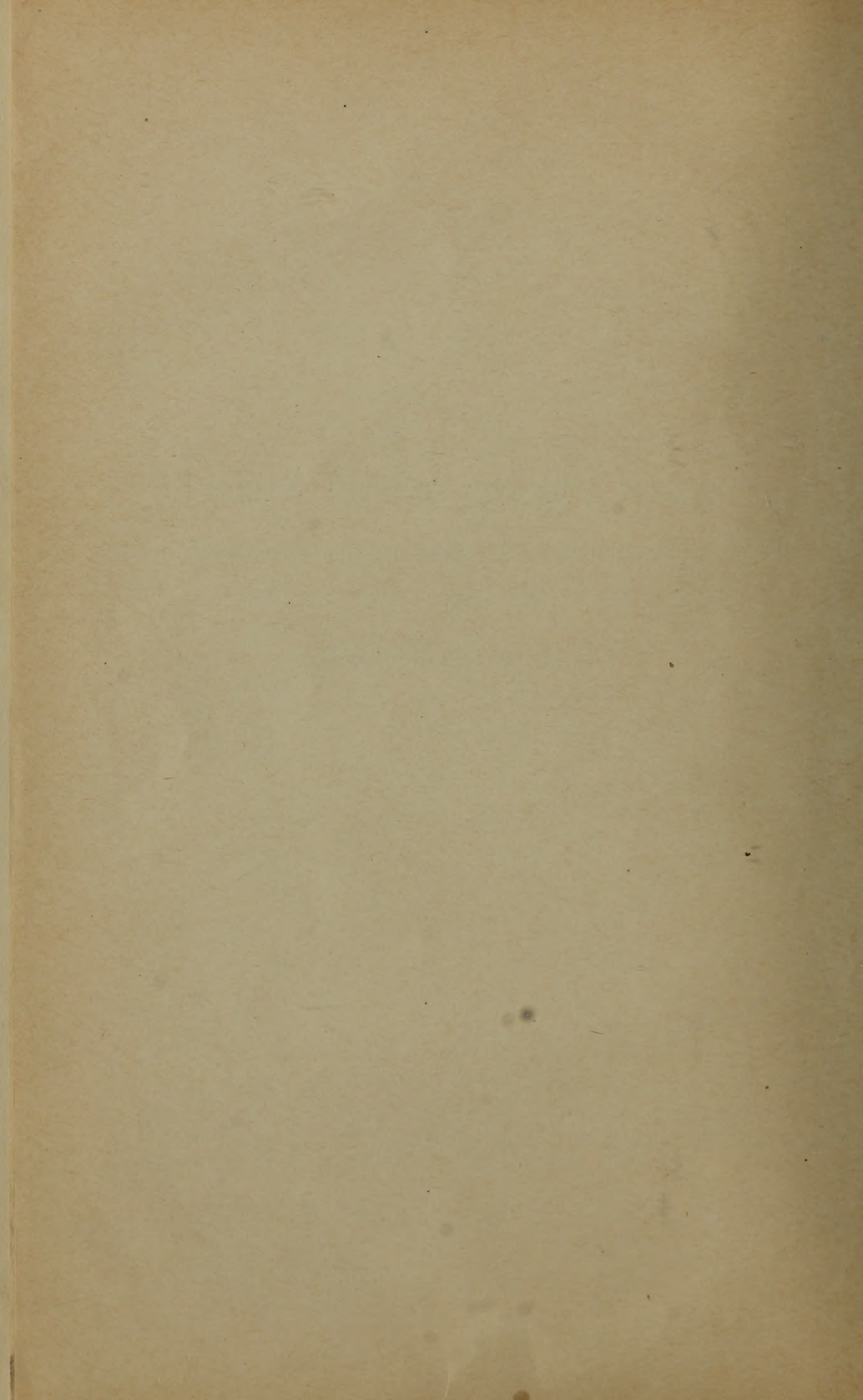
Herrn Pfarrer Martin Steierl,

der mir stets priesterliches Wohlwollen und treue Freundschaft bewies

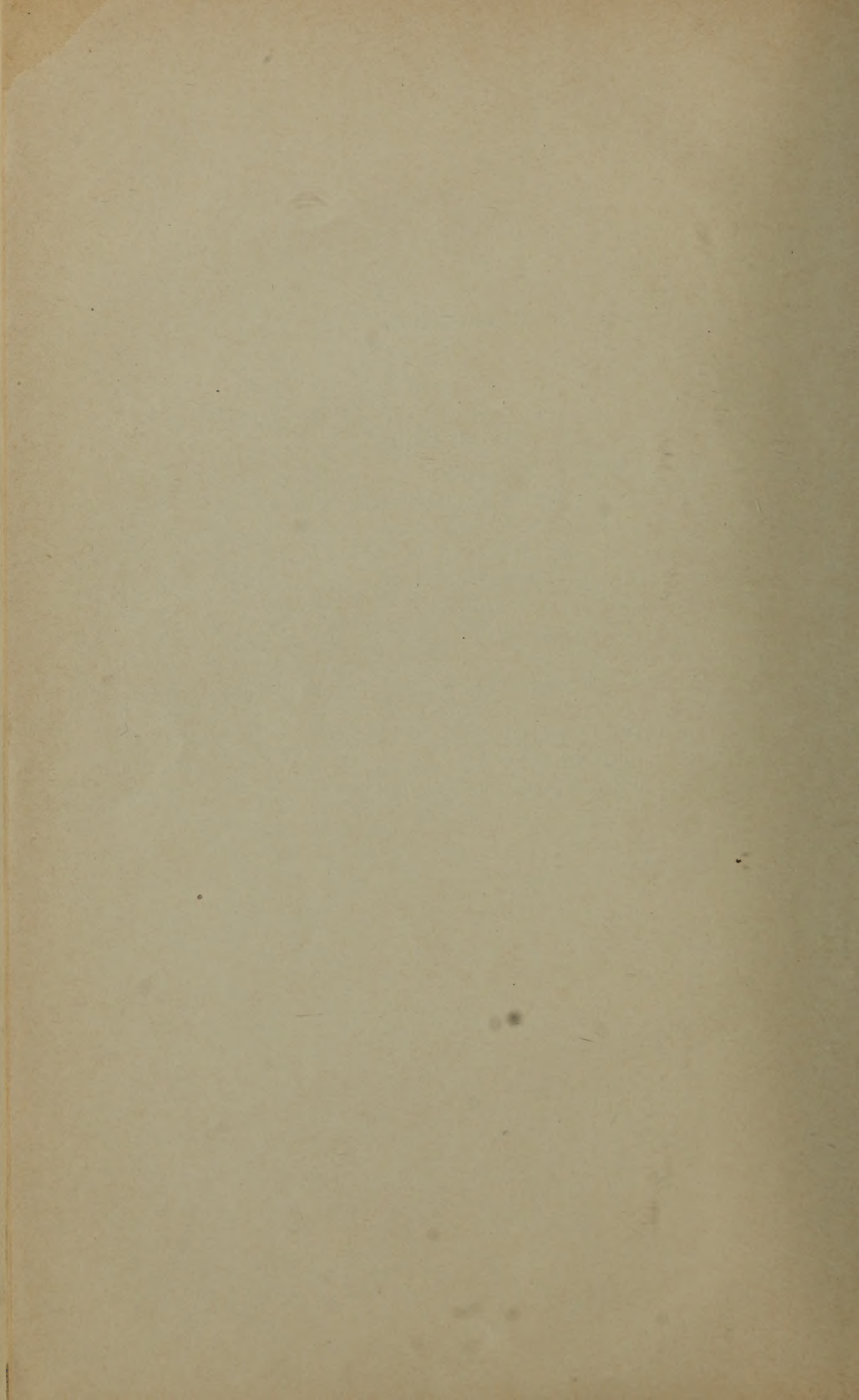
in

Verehrung und Dankbarkeit

gew.

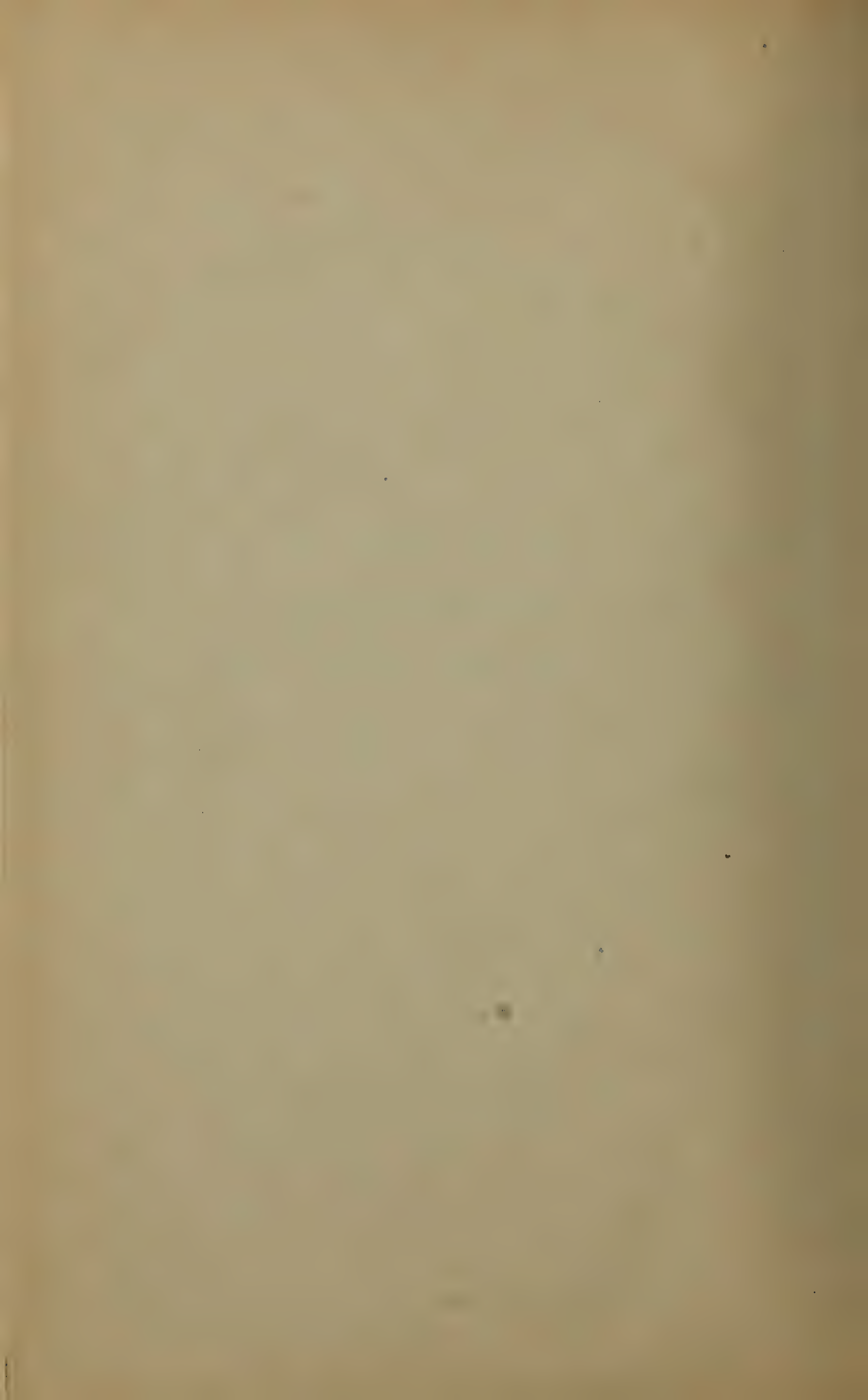


Disposition.



Die Lehre des Thomas von Aquino de passionibus animae

in quellenanalytischer Darstellung.



Einleitung.

Thomas von Aquino konzentrierte sein philosophisch-theologisches System um die Ethik, der er den gesamten zweiten Teil (303 Quaestionen in 1530 Artikeln)[1] seiner umfassenden *Summa theologiae* widmete und legte in dessen ersten Abschnitt[2] seine vielfach bewunderte[3] Lehre *de passionibus animae* nieder, der er in einem selbständigen Punkte innerhalb des Gesamtstoffes der Ethik einen Umfang von nicht weniger als 27 Quaestionen in 132 Artikeln gab. Außerdem kam er in längeren oder kürzeren Exkursen auf die Lehre der *passiones*[4] in den *quaestiones disputatae*

---

[1] Die *Summa theologiae* des Aquinaten ist in drei Teile eingeteilt: In die Prima, Secunda und Tertia. Die Secunda zerfällt wieder in die Prima Secundae und Secunda Secundae. [2] S. I, II q. 22—48.

[3] H. E. Plassmann, *Die Schule des hl. Thomas von Aquino*, Soest 1857. IV, S. 714 schreibt darüber wie folgt: „Es gehört dieser Traktat mit zu dem Herrlichsten, was Thomas geschrieben. Wunderbarer psychologischer Scharfsinn bei gewohnter metaphysischer Tiefe vereinigt sich hier bei Thomas mit einem so zarten, so innigen Gemütsleben, daß man nicht weiß, was man mehr bewundern soll, ob die eine oder die andere dieser beiden Seiten." Vgl. Bd. II § 151 ff. und Bd. III § 166 ff. Plassmann reserviert diesen Traktat über die passiones für einen Supplementband zur „Moral", der indessen nicht mehr erschienen ist.

[4] *Passio* läßt sich in unsere Sprache nicht übersetzen. Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 1[4], S. 229 Anm. 4. Morgott, *Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas*, Eichstätt 1864 (in Jahresbericht über das bisch. Lyceum zu Eichstätt f. d. Studienjahr 1863/64), S. 33 Anm. 94. Wenn sie gleichwohl in manchen Werken mit „Gefühl" wiedergegeben wird, oder mit „Affekt", „Gemütsbewegung", „Leidenschaft" usw., so ist dazu zu bemerken, daß das terminologisch ungenau ist und auch den Sinn nicht trifft, der dem Begriff *passio* nach Inhalt und Umfang zukommt. Es ist zwar die *passio* ihrem Begriffe nach dehnbar und involviert verschiedene Bedeutungen, indem sie bald eine größere Summe von seelischen Vorgängen umfaßt, bald tiefere Merkmale psycho-physischer Erscheinungen zum Inhalte hat. Allein mag sich die *passio* begrifflich noch so sehr als ein vocabulum multiplicis significationis darstellen, so läßt sich doch im allgemeinen sagen, daß unserem Sprachgebrauche zufolge „Gefühl" ein weiterer und „Affekt" und noch mehr „Leidenschaft" ein engerer Begriff ist als *passio*. Eine philosophisch-psychologische Unterscheidung dieser termini war einer späteren Zeit vorbehalten.

de veritate[1] zu sprechen und in den Kommentaren zur aristotelischen *Ethik*, *Physik*, *De anima*, *De interpretatione* usw, auf die ich in meiner quellenkritischen Arbeit über den Passionentraktat des Aquinaten der Vollständigkeit halber Rücksicht nehmen muß. In der Anlage der Abhandlung indessen folge ich Thomas im Anschluß an seine *Summa* und halte mich durchaus an den Plan, den er dortselbst vorzeichnete.

An der angezogenen Stelle seiner *Summa* sonderte Thomas seinen Stoff in zwei Hauptteile: Die *passiones* im allgemeinen und die *passiones* im besondern. Begriff, Gliederung, moralische Qualität, Rangordnung und Zusammenhang der *passiones* füllen den allgemeinen Teil[2] aus und im speziellen[3] werden die concupiscriblen *passiones*: Liebe, Haß, Sehnsucht, Abscheu, Freude und Trauer fortlaufend behandelt und im unmittelbaren Anschluß daran die irasciblen *passiones*: Hoffnung, Verzweiflung, Kühnheit, Furcht und schließlich der Zorn.

Mehr oder weniger eingehend kommen auf die Passionenlehre des Aquinaten in ihren allgemeinen philosophischen Werken

---

Vgl. dazu J. Jungmann, *Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie*, 2. A., Freiburg i. Br. 1885, S 165 ff. und J. W. Nahlowsky, *Das Gefühlsleben*, 2. A., Leipzig 1884, S. 190 ff. Für Thomas fallen die Gefühle von Lust und Unlust, Affekte und Leidenschaften zusammen in dem Worte *passio*, das seinerseits eine vox aequivoca darstellt. Aus den mehrfachen Bedeutungen der *passio*, die sich im Laufe meiner Abhandlung klar herausstellen werden, versteht es sich, daß die *passio* als solche mit ihren jeweiligen Bedeutungen und dem entsprechenden Inhalt nicht mit einem deutschen Ausdruck wiedergegeben werden kann. Die deutsche Sprache bietet in dieser Beziehung keinen so biegsamen Begriff, der je nach dem Objekte der Darstellung und dem ganzen inneren Zusammenhang immer gleich den richtigen Sinn der *passio* zu geben vermöchte. Anders ist es indessen, wenn ich eine Gliederung vornehme und die *passio* in einem engeren, weiteren und weitesten Sinne fasse und davon eine bestimmt abgegrenzte Bedeutung nehme. Es kann sich dann für eine bestimmte Fassung der *passio* wohl eine adäquate deutsche Bedeutung finden lassen. So darf man nach J. Jungmann *a. a. O.* S. 110 und 115 Anm. 1 die *passio* mit „Gefühl" übersetzen, wenn man dieses im passiven Sinne faßt als „durch das Selbstbewußtsein wahrgenommene Akte unserer strebenden Vermögen, insofern dieselben als unfreie, nach natürlichen Gesetzen sich erzeugende Regungen aufgefaßt werden". Falsch wäre es, damit die *passio* schlechthin übersetzt zu glauben, wohl aber dürfte sich diese Übersetzung mit dem Begriffe der sog. *passio proprie dicta* decken, von der später noch die Rede sein wird.

[1] *De sensualitate* q. 25 und *De pass. an.* q. 26.

[2] q. 22—25, also vier Quaestionen in 15 Artikeln.

[3] q. 26—48, also 23 Quaestionen in 117 Artikeln.

H. Siebeck[1], A. Stöckl[2], V. Cathrein[3] u. a. zu sprechen und vor allem berücksichtigen ihre Darstellung die Thomas-Monographien von A. Rietter[4], K. Werner[5], Charles Jourdain[6] und F. Z. Gonzalez[7].

In spezieller Weise handeln von ihr Fr. v. P. Morgott[8] und A. Otten[9], von denen der erstere wertvolle Ausführungen über den thomistischen *passio*-Begriff und eine systematische Darlegung der vier concupisciblen *passiones:* Liebe und Haß, Freude und Trauer gibt, während der letztere die *passiones* nach Inhalt und Form mehr im Zusammenhange mit der ganzen Lehrweise des Aquinaten zu begreifen suchte, weshalb seine Ausführungen klar ersehen lassen, in welch universaler Weise die metaphysischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Prinzipien des thomistischen Systems in diesem Traktat zur Geltung kommen.

Meine Abhandlung unterscheidet sich von diesen prinzipiell dadurch, daß ich die Passionenlehre des Aquinaten mit tunlichster Rücksicht auf die deren Inhalt bedingenden Quellen zur Darstellung bringen will. Meine Aufgabe geht somit nicht so fast dahin, die thomistische Lehre von den *passiones* systematisch und sachlich wiederzugeben und zu bewerten, als die Quellen aufzudecken, aus denen unser Philosoph zum Baue seines emotionalen Systems geschöpft hat. Die Lehre selbst werde ich nur unter dem Gesichtspunkte fassen, nach welchem die Art und Weise und der Umfang der inhaltlichen Beeinflussung von fremden Gedanken am leichtesten ersichtlich wird. Ich werde

---

[1] *Geschichte der Psychologie* I, 2, Gotha 1884, S. 459–468.

[2] *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II, Mainz 1865, S. 639 f.

[3] *Moral-Philosophie* I, Freiburg i. Br. 1890, S. 45–62.

[4] *Die Moral des hl. Thomas v. Aquin,* München 1858, S. 157–184.

[5] *Der hl. Thomas v. Aquin* II, Regensburg 1859, S. 483–502.

[6] *La philosophie de St. Thomas d'Aquin* I, Paris 1858, p. 328–335.

[7] *Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin,* deutsch von C. J. Nolte, Regensburg 1885, III, S. 315–326. Gonzalez nimmt zu den Ausführungen über die *passiones* nur Anlaß durch den Irrtum Jourdains, nach dem Thomas den Willen mit den *passiones* identifizierte. Dagegen betont Gonzalez im Einklange mit der Lehre des Aquinaten den realen Unterschied des Willens und der *passiones* und die Superiorität des ersteren über die letzteren.

[8] Morgott *a. a. O.* Vgl. dazu die Bemerkung von J. Jungmann, *a. a. O.,* S. 120 Anm. 3.

[9] *Die Leidenschaften,* in *Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.* 1887, S. 113–136; 196–223; 391–402 u. 1888, S. 413–443; 559–587.

unentwegt darauf achten, was Thomas für seine Abhandlung an überkommenem Material zur Verfügung gestanden ist, was er benützt, wie er es verwertet und zur Einheit in sein System aufgenommen hat [1].

Thomas, dem sich seine große Vergangenheit mit allen ihren literarischen Schätzen erschloß, fand eine Fülle von Stoff für sein Thema vor. Von den Griechen wurden die Affekte durch das große Interesse der Gebildeten für Rhetorik schon frühzeitig in den Kreis wissenschaftlicher Untersuchungen gezogen [2]; sie erkannten die Bedeutung der Gefühle und Affekte im Getriebe des Seelenlebens, ihren Anteil an der Bildung der Urteile, vor allem ihren Einfluß auf das Entstehen der Willensakte und betrachteten sie dementsprechend mehr unter praktischen und ethischen als unter theoretisch-psychologischen Gesichtspunkten. So handelte Plato von ihnen „bei Gelegenheit erkenntnistheoretischer und ethischer Erörterungen“ [3], Aristoteles gab von ihnen praktisch-rhetorische Erklärungen und betrachtete sie überhaupt mehr nach ihrer Beziehung zum ethischen Verhalten des Menschen [4]; die griechische Psychologie nach Aristoteles und vor allem die Stoiker faßten sie nur „unter ethisch-praktischen Gesichtspunkten“ ins Auge [5]. Die Römer und Väter schlossen sich an die Weisheit

---

[1] Thomas arbeitet in diesem Traktat, wie anderwärts. Den überkommenen Stoff eignet er sich an und verwertet ihn mit großem systematischen Talente. Von besonderer Selbständigkeit dieses Traktates gegenüber anderen Arbeiten des Aquinaten kann in keiner Weise gesprochen werden. Wenn T. Pesch, *Die großen Welträtsel,* Bd. 1, Freiburg i. Br. 1883, S. 144; M. Schneid, *Aristoteles in der Scholastik*, Eichstätt 1875, S. 116 u. a. gerade die „mustergültigen und durchaus originellen Lehren des hl. Thomas de passionibus animae“ mit scharfem Akzent hervorheben zu müssen glauben, um damit zu zeigen, wie die Scholastiker „in gar manchen Fragen völlig ihre eigenen Wege gingen“. so darf das richtigerweise nicht dahin verstanden werden, als wäre etwa das Passionensystem in aller Ursprünglichkeit und Originalität aus dem produktiven Geiste unseres Philosophen herausgeflossen. Eine solche Auffassung würde dem objektiven Sachverhalt keinesfalls entsprechen, der in Wahrheit darin besteht, daß der Aquinate das für die Passionenlehre dienliche überlieferte Material in durchaus selbständiger Weise verarbeitete, in der vollen Eigenart seines wissenschaftlichen Forschens systematisierte und seinem umfassenden Lehrgebäude in ureigener Tätigkeit organisch einfügte.

[2] Vgl. H. Siebeck *a. a. O.* I, 2, S. 89. [3] *ebd.* I, 1, S. 229.

[4] *ebd.* I, 2, S. 90.

[5] *ebd.* I, 2, S. 223 f. Vgl. Zeller III, 1 [4], S. 236 f.

der Vergangenheit an und kamen, wie es der jeweilige Zusammenhang ergab, teils in einzelnen Kapiteln, zum größten Teil aber in durch ihre Werke zerstreuten Bemerkungen nur sporadisch auf die *passiones* zu sprechen. Erst Thomas von Aquino, „der christliche Priester und Denker“ [1], widmete den *passiones* in zusammenhängender Darstellung ausgedehnte Untersuchungen und suchte den wildverschlungenen, bunten Knäuel des Affekt-Lebens systematisch zu entwirren und mit begrifflichen Distinktionen Licht in dieses chaotische Dunkel des psychischen Lebens zu bringen. Mit sicherer Spekulation sammelte er, was eine große Vergangenheit auf diesem „dunklen Nachtgebiete der Seele“ [2] hervorgebracht hat und baute das gefundene Material mit schöpferischer Kraft und architektonischem Talente zu einem synkretistischen Systeme aus, in dem sich die bedeutenden Männer seiner Vorzeit wie in einem „Sprechsaal“ zusammenfinden, um sich hier im lebendigen Austausch ihrer Lehrmeinungen — so entgegengesetzt diese in ihrer ursprünglichen Gestalt auch sein mögen — zur vollen Harmonie zusammenzuschließen. Die dialektisch-ethische Betrachtungsweise der *πάθη* im Platonismus bzw. im Neuplatonismus vereinigt sich mit der empirisch-biologischen Bearbeitung derselben bei Aristoteles im thomistischen System zu einem einheitlichen organischen Ganzen.

Als Hauptquellen der thomistischen Lehre von den *passiones* finde ich Augustinus, den Hauptvertreter des Neuplatonismus, Boëthius, den großen Vermittler der griechischen Philosophie, den Eklektiker Nemesius [3], den hervorragenden arabischen Aristoteliker Avicenna (Ibn Sina), Dionysius Areopagita aus dem Ende des 5. Jahrhunderts und den in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts lebenden gelehrten Mönch Johannes von Damaskus. Ich treffe die Griechen Homer und Aristophanes, von den Römern den Redner Cicero, den Historiker Sallust, den Dichter Vergil und den

[1] Siebeck I, 2, S. 460. [2] Morgott *a. a. O.*, S. 2.

[3] Nemesius wird von Thomas wie von der Scholastik überhaupt unter dem Namen des Gregor von Nyssa zitiert. Das kommt daher, daß sie das nemesianische Buch *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* mit der inhaltsgleichen Schrift des Gregor von Nyssa *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* verwechselte. Vgl. B. Domański, *Die Psychologie des Nemesius (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* III, 1), Einleitung.

Schriftsteller Vegetius. Allen voran steht aber die Autorität des Aristoteles, des Philosophen *κ. ε.*, an dem Thomas auch in dieser Lehre den vorzüglichsten Lehrmeister hatte. Morgott[1] meint, auf Augustin komme Thomas in dieser Abhandlung fast in jeder quaestio zurück, während sein sonstiger Gewährsmann Aristoteles ihm hier nur eine geringe Ausbeute zu bieten vermochte, da er eine Erörterung der *πάθη* wohl versprochen, aber nicht gegeben habe. Dem gegenüber ist festzustellen, daß Aristoteles der Betrachtung, Bestimmung und Einteilung der *πάθη* großes Interesse entgegenbrachte und sie in der *Ethik*[2] sowohl als insbesondere in der *Rhetorik*[3] eingehend behandelte und — da ihn praktische Interessen leiteten — auch die Mittel angab, sie zu erregen und zu beschwichtigen. Seine psychologische Charakteristik der *πάθη* der verschiedenen Altersstufen und Lebensstellungen, die er im Anschluß an die *πάθος*-Lehre gab, wird allgemein bewundert.

Thomas konnte bei Aristoteles Material für seine *passiones* finden, und daß er mehr als bei Augustinus bei ihm gefunden und in seinem System verwertet hat, wird sich im Laufe meiner Arbeit klar herausstellen. Mir scheint, daß man bloß auf den philosophischen Charakter des thomistischen Traktates von den *passiones* zu sehen braucht, um sich zu überzeugen, daß sich der Aquinate darin naturgemäß viel enger an Aristoteles als an Augustinus anschloß; denn die Darstellung der Passionen-Lehre unseres Philosophen ruht durch und durch auf dessen metaphysischen Grundansichten, und daß Thomas diese mit Aristoteles teilte, ist so bekannt, daß ich gar nicht darauf hinzuweisen brauche. So ist es natürlich, daß sich die Untersuchungen des Aquinaten dem Charakter der aristotelischen Philosophie anschließen. Außerdem erinnere ich an die Erkenntnis-Theorie unseres Scholastikers, die durchaus aristotelisch ist. Auf sie ist die thomistische Passionen-Lehre aufgebaut und mit ihrer Hilfe bearbeitet[4] und also auch aus diesem Grunde mit aristotelischen Gedanken durchtränkt.

[1] *a. a. O.* S. 4 Anm.; vgl. Schneid *a. a. O.* S. 116.

[2] Hauptsächlich *Eth. N.* II, 4 und 5, 1105b 19—1106b 35.

[3] *Rhet.* II, 1. 1378a 20 — II, 4. 1390b 14.

[4] Vgl. A. Otten, *Allgemeine Erkenntnislehre des hl. Thomas,* Paderborn 1882, S. 3.

Ferner steht die Gefühlslehre des Aquinaten mit der Psychologie und Ethik in innigem Zusammenhange. Gelegentlich der Darlegung der thomistischen Lehre sagt W. Gaß[1], daß die *passiones* „eine bedeutungsvolle Schwelle bilden, welche den Verkehr zwischen dem Psychologen und dem Sittenlehrer unterhält". Bei dieser engen Zusammengehörigkeit ist es unausbleiblich, daß die Grundgedanken der Psychologie und Ethik sich in der Lehre *de passionibus animae* absetzen. Nun aber zeigen diese thomistischen Disziplinen ebenfalls aristotelischen Grundzug und so sehen wir auch in dieser Weise die Gedanken des Aristoteles in der thomistischen Lehre von den *passiones* lebendig werden. So verstehen wir es, daß Thomas, der seinen literarischen Anschluß gern an Zitaten erkennen läßt, den Aristoteles in der Passionenlehre weitaus am häufigsten zitiert. Ich finde von Aristoteles nicht weniger als 226 Zitate, unter welchen 98 der *Ethik,* 49 der *Rhetorik,* 22 der *Metaphysik,* 14 *de anima* usf. angehören. Von Augustinus zähle ich nur 56 Zitate, 16 aus *de civitate Dei,* 8 aus *de trinitate;* von Pseudo-Dionysius finden sich 12 Zitate, 10 aus *de divinis nominibus;* von Johannes Damascenus 9 aus *de fide orthodoxa.* Man sieht auf den ersten Blick, daß Thomas an Aristoteles in dieser Abhandlung wohl den vorzüglichsten Gewährsmann hatte. Wie sehr die ganze Abhandlung inhaltlich von ihm beeinflußt ist, beweist die Tatsache, daß es nicht etwa lauter „konventionelle oder dekorative" Zitate sind, d. h. solche, welche sich aus den Anforderungen der scholastischen Sic-et-non-Methode ergeben[2], sondern daß auch als „Hauptautorität", die für die nachfolgende Auseinandersetzung in einem Artikel maßgebend ist, Aristoteles am häufigsten zitiert wird. In 39 Artikeln heißt es nach Aufzählung der üblichen Objektionen: sed contra est, quod dicit philosophus, während beispielsweise Augustin 25 mal (12 mal aus *de civ. Dei*), Johannes Damascenus 12 mal, Dionysius 8 mal usw. zitiert werden.

---

[1] *Gesch. der christlichen Ethik* I, Berlin 1881, S. 336.

[2] Vgl. G. Frhr. v. Hertling, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin,* München 1904 (*Sitzungsber. d. philos.-philol. u. d. hist. Klasse der Münchener Akademie d. Wiss.* S. 541).

Erster Teil.

Die Passionen der Seele im allgemeinen.

(*S. th.* I. II q. 22—25 inkl.)

Der Begriff und die verschiedenen Bedeutungen der *passio*.

Wenn der Aquinate den Gegenstand der vorwürfigen Untersuchung *passio* nennt, so tut er das im Anschluß an das aristotelische πάθος und bezeichnet damit all die Zustände, die bei Aristoteles πάθη heißen. So behandelt Thomas als *passiones* das Verlangen, die Furcht, die Liebe, den Haß, den Zorn usw. und wenn wir Aristoteles, der die πάθη mehr durch Aufzählung als durch psychologische Definitionen erklärt, fragen, was er πάθη nennt, so gibt er uns in seiner *Nikomachischen Ethik* die Antwort: „Unter πάθη verstehe ich den Zorn, die Furcht, die Kühnheit, die Liebe, den Haß usw., überhaupt alle Zustände, aus welchen Lust und Schmerz folgt“ [1]. Der Stagirite pflegt in der *Ethik, Rhetorik* [2], *Politik* [3] und wo er nur immer die πάθη aufzählt, am Schluß als auszeichnendes Merkmal hinzuzufügen, daß er überhaupt alle Zustände πάθη nenne, auf welche ἡδονὴ ἢ λύπη folge [4]. Um nun

[1] *Eth. N.* II, 4. 1105b 21. [2] *Rhet.* II, 12. 1388b 33.

[3] *Polit.* III, 15. 1286a 34.

[4] Gelegentlich der Aufzählung der Affekte gibt uns Aristoteles neben dem charakteristischen Momente, daß ihnen Freude und Trauer nachfolge, noch ein ganz bedeutsames und auszeichnendes Menkmal derselben an, das als psychologische Tatsache anzusprechen ist. Er sagt, daß die πάθη Gemütsbewegungen seien, infolge oder vermöge deren die Menschen je nach dem Wechsel derselben in ihren Urteilen wechseln und mit welchen Lust und Unlust verbunden sei. Diese Stelle, die uns auf den Einfluß der Affekte auf unsere Urteilsbildung aufmerksam macht, findet sich in der aristotelischen *Rhetorik* (II, 1. 1378a 20; vgl. *Eth. N.* II, 4. 1105b 21 ff) und ich führe sie — abgesehen von ihrer sachlichen Bedeutung — vorzüglich deshalb an, weil ich in ihr den rechtfertigenden Grund erblicke, weshalb Aristoteles gerade in der *Rhetorik* über die πάθη handelte. Es mag das im ersten Moment befremden

gleich auf die historische Entwicklung dieser Art πάθος-Definition hinzuweisen, bemerke ich, daß in Abhängigkeit von Aristoteles Plotin[1], Nemesius[2] und Johannes Damascenus[3] fast gleichlautende Bestimmungen geben: *πάθη δέ ἐστιν, οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη.* Thomas nimmt von diesen Überlieferungen Notiz und sagt in *De veritate*[4], daß Nemesius und Johannes Damascenus zwar wie Aristoteles auf die πάθη Freude und Trauer folgen

---

und Baco von Verulam (K. Fischer, *Francis Baco und seine Nachfolger*, 3. A., Heidelberg 1904, S. 266) spricht sich in der Tat über Aristoteles tadelnd aus, weil dieser die Affekte nicht in der *Ethik*, wie man erwarten möchte, sondern in der *Rhetorik* zur umfassenden Darstellung brachte. Allein, wenn wir daran denken, daß Aristoteles seine *Rhetorik* als einen Nebenzweig seiner *Ethik* betrachtete (vgl. Zeller II, 2[3], S. 182) und uns an das eben erwähnte und von Aristoteles betonte Merkmal der πάθη erinnern und diese ebenso wie die Redekunst im Sinne des Aristoteles fassen, so wird der Vorwurf, den hier Baco dem Aristoteles macht, von selbst hinfällig. Wie die Philosophie zu belehren hat, so hat nach Aristoteles die Redekunst die Aufgabe, zu überreden. Die Abhandlung περὶ ῥητορικῆς hat sich demgemäß über die Mittel zu verbreiten, durch welche der Redner seine Zuhörer überreden kann und dadurch bei ihnen Überzeugung zu bewirken vermag. Der Redner hat die Aufgabe, Beschaffenheit und Bedeutung der Tatsachen klar zu legen und muß sodann durch die Art und Weise seiner rhetorischen Darstellung die Zuhörer in die nötige Stimmung, in die bezüglichen Affekte zu versetzen wissen; denn die πάθη wirken auf unser Denken, Entscheiden, Abwägen usw. bestimmend ein und wir urteilen anders, wenn wir betrübt oder freudig, von Liebe oder von Haß erregt sind (vgl. *Rhet.* I, 2. 1356a 15). Darnach obliegt es nach Aristoteles dem Redner, zur Erreichung der gewollten seelischen Verfassung die Zuhörer in die beabsichtigten Affekte zu bringen und dazu muß er sich über das Wesen der Affekte selbst wohl im klaren sein. Aristoteles setzt sich den Fall, der Redner wolle etwa aus politischen Gründen seine Zuhörer in Furcht versetzen, so ist es nach Ansicht des Stagiriten notwendig, daß der Redner das Wesen der Furcht psychologisch erfaßt habe und sich theoretisch über deren Ursachen und Wirkungen nicht im unklaren sei (vgl. *Rhet.* I, 2. 1356a 22). Im Sinne des Aristoteles ist es demnach natürlich und geboten, daß er seine rednerischen Zwecken dienende Lehre περὶ παθῶν in der *Rhetorik* niederlegte.

[1] Plotin, *Ennead.* III, VI. c. 4.

[2] *De nat. hom.* c 16. *PG.* 40, col. 673.

[3] *De fide orth.* II c. 22. *Migne PG.* 94, 939.

[4] Thomas, *De ver.* q. 26, a. 3: Gaudium et tristitiam sequi passionem dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus (sc. Nemesius) idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quae apprehensa causat gaudium vel tristitiam et semper experta causat dolorem. Philosophus autem in II *Eth.* (II, 4. 1105b 21) loquitur proculdubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animae sequatur gaudium et tristitia.

lassen, daß sie aber nicht, wie Aristoteles, die psychischen Leidenschaften, sondern die körperlichen im Auge haben. Thomas hat hier offenbar falsch gesehen; denn Nemesius und Johannes Damascenus [1] sagen übereinstimmend ausdrücklich, daß *πάθος ζώου* [2] also doch *passio animalis*, ganz allgemein derart sei, daß ihnen Freude und Trauer nachfolge. Im übrigen ist es richtig, daß Nemesius und mit ihm Johannes Damascenus in der Auffassung des *πάθος* und seiner Bedeutungen mit Aristoteles nicht durchweg übereinstimmen [3]. Sie weichen auch darin von ihm ab, daß sie *λύπη* dem *πάθος* in dem Sinne folgen lassen, daß sie selbst davon ganz verschieden sei [4]: *ἕπεται γὰρ τῷ πάθει λύπη· καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πάθος ἐστὶ λύπη.* Bei Aristoteles indessen darf man Lust und Schmerz, Freude und Trauer, die er immer wieder den *πάθη* nachfolgen läßt, nicht als von diesen wesenhaft verschieden auffassen. Bei ihm geben alle Stellen, in denen er die *πάθη* aufzählt, oder von ihnen, wie in der *Rhetorik*, systematisch handelt, nur den Sinn, daß auch Freude und Trauer zu den *πάθη* gehören und in der *Nik. Ethik* [5] zählt er das *ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι* ganz ausdrücklich dazu. Der Aquinate lehnt sich in durchaus

---

[1] Zum vollen Verständnis ist es nötig, daß ich den einschlägigen Passus des Johannes Damascenus, der nahezu wörtlich aus Nemesius genommen ist, hier im Zusammenhange zitiere: *τὸ πάθος ὁμωνύμως λέγεται· λέγεται γὰρ πάθος καὶ τὸ σωματικόν, ὡς τὰ νοσήματα καὶ τὰ ἕλκη· λέγεται πάλιν πάθος καὶ τὸ ψυχικόν, ἥ τε ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· ἔστι δὲ κοινῶς μὲν καὶ γενικῶς πάθος ζώου, ᾧ ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη· ἕπεται γὰρ τῷ πάθει λύπη· καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πάθος ἐστὶ λύπη.* *De fide orth.* II c. 22 a princ. *PG.* 94, 940. Vgl. Nemesius, *De nat. hom.* c. 16. *PG.* 40, 673.

[2] Wird mit „lebendigem Wesen" zu übersetzen und darunter das aus Leib und Seele bestehende Wesen zu verstehen sein und steht insofern der Seele an sich entgegen. Das stimmt ganz zur aristotelisch-thomistischen Auffassung, nach der auch nicht die Seele an sich, sondern das beseelte Wesen oder das Compositum Träger der psychischen Affekte ist.

[3] So sagen sie — wie auch Aristoteles — daß *πάθος* ein homonymer Begriff sei, verbinden aber damit einen ganz anderen Sinn als Aristoteles. Letzterer meint damit die psychischen *πάθη* (*De an.* II, 5. 417b 2 ff.), die im engeren und weiteren Sinne verstanden werden können, wie wir später noch sehen werden, während Nemesius und Johannes Damascenus die *πάθη* deshalb nicht einfach, sondern *ὁμωνύμως* heißen, weil es — nach Aristoteles — *πάθη σωματικά* (Krankheiten, Wunden) und *πάθη ψυχικά* (Mut und Begierde) gebe.

[4] Nemesius *ebd.*; vgl. B. Domański *a. a. O.* S. 115 f.

[5] *Eth. N.* II, 5. 1106b 16.

richtiger Auffassung an seinen Meister an und rechnet in gleicher Weise Freude und Trauer selbst zu den *passiones.* Zudem gibt er uns eine sachlich-psychologische Erklärung[1], wie es komme, daß Aristoteles auf alle Leidenschaften der Seele Freude und Trauer folgen lasse. Der Grund liege darin, das alle *passiones,* die concupisciblen wie die irasciblen, letzten Endes in die Affekte der Freude oder Trauer einmünden.

Wie Thomas mit Aristoteles die Äußerungen des Gemütslebens, wie Sehnsucht, Verlangen, Furcht usw., im Anschluß an dessen *πάθος passio* nennt, so folgt er ihm auch darin, daß er Erscheinungen aus anderen Gebieten des psychischen Lebens, Empfindung sowohl wie Denken[2], mit demselbem Namen belegt, sodaß eine jede Betätigung des seelischen Lebens von der Aufnahme der sensiblen Qualitäten durch die Sinne bis zur Aufnahme der intelligiblen Species durch den Intellekt *passio* genannt wird. Dieses Weite und Unbegrenzte des *passio*-Begriffes nötigt Thomas einen Unterschied zwischen *passio* und *passio* selbst zu statuieren und sie im weiteren, engeren und engsten, oder im uneigentlichen, eigentlichen und eigentlichsten Sinne zu fassen. Aus welcher Quelle der Aquinate in dieser Unterscheidung der *passio* geschöpft hat und inwieweit er in der Fassung und Fixierung des Begriffes *passio* davon beeinflußt ist, vermögen wir wohl am leichtesten zu erkennen, wenn wir uns genetisch von seinem Kommentar zu den drei Büchern des Aristoteles *de anima* zu seiner eigenen reifen Auffassung in der *Summa* führen lassen. In dem besagten Kommentar[3] handelt es sich um die Stelle der aristotelischen Seelenlehre[4], die also lautet: *οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν.* Damit sind uns nicht

[1] *De ver.* q. 26 a. 3 ad 10: Cuius ratio est, quod inter omnes passiones concupiscibilis potentiae gaudium et tristitia, quae causantur ex consecutione convenientis vel nocivi ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur. Unde restat, quod omnes passiones animae ad gaudium et tristitiam terminentur.

[2] Arist., *De an.* I, 5. 410a 25; Thom., *S. th.* I q. 97 a. 2 arg.; I, II q. a. 1 arg.

[3] Lib. II Lect. XI. d.; vgl. *Quodl.* II, a. 13b.

[4] *De an.* II, 5. 417b 2.

bloß andeutungsweise, sondern ganz ausdrücklich zwei Arten des *πάθος*-Begriffes gegeben, die Thomas in seinem Kommentar scharf hervorhebt und die für uns insofern Wichtigkeit und Bedeutung gewinnen, als uns mit ihnen die durchgreifende Unterscheidung der *passio* bei Thomas gegeben ist. Thomas erklärt an der Hand des aristotelischen Textes in sinngetreuer Weise, daß wie *potentia* und *actus* nach Aristoteles auch *pati* nicht einfach, sondern vieldeutig sei. Es bedeute einerseits eine quaedam corruptio, quae fit a contrario. An diese Übersetzung des aristotelischen Textes fügt Thomas die Erklärung desselben unmittelbar an und nennt dabei diese Art von *passio* die eigentliche *passio: Passio* enim *proprie dicta,* videtur importare quoddam decrementum patientis inquantum vincitur ab agente; auf der anderen Seite besage *pati* nicht einen Verlust, sondern gerade umgekehrt ein — man achte auf die „passive“ Form — Übergeführtwerden in die Vollendung. Diese zweite Art *passio* nennt Thomas erklärend *passio* im allgemeinen oder uneigentlichen Sinn: Alio modo *passio communiter* dicitur et *minus proprie* secundum quod importat quandam receptionem . . . secundum quod fit quaedam salus et perfectio eius quod est in potentia ab eo quod est in actu. Damit haben wir bei Thomas in direkter Anlehnung an Aristoteles eine zweifache Auffassung der *passio,* die nach der einen Seite hin eine gewisse Korruption durch das Gegenteil involviert und nach der anderen Seite mehr eine Erhaltung und Vollendung des Seins bedeutet im Sinne des Überganges aus der Potenz in den Akt.

Was bisher feststeht, ist nicht mehr und nicht weniger, als daß Thomas in dem in Rede stehenden Kommentar die doppelte Bedeutung des aristotelischen *πάθος*-Begriffes kommentiert und sie seiner philosophisch-theologischen Terminologie zufolge mit den Ausdrücken *communiter* und *proprie* unterscheidet; das will sagen, daß die *passio,* soweit sie eine Art Vernichtung bedeutet, *passio* im eigentlichen und engeren Sinne und insoweit sie eine Erhaltung oder Perfektion darstellt, *passio* im allgemeinen oder im weiteren Sinne genannt wird.

Noch nicht erwiesen ist, daß Thomas das aristotelische *πάθος* in dem angegebenen Sinne wirklich adoptiert und in sein Lehr-

system aufgenommen hat; denn bisher stützte ich mich ausschließlich auf den Kommentar des Aquinaten zu *de anima,* in dem ich nicht ohne weiteres dessen eigene Lehre erblicken kann. Die Kommentare des Thomas zu aristotelischen Schriften wollen zunächst den Aristoteles nur in streng objektiver Weise erklären und dessen Ansichten durch Klarlegung des Wortsinnes und des Zusammenhanges richtig wiedergeben und zum Verständnis bringen. Es ist dabei aber durchaus nicht ausgeschlossen, daß in diesen Kommentaren die eigene Meinung des Thomas bereits zutage tritt, in dem Sinne, daß er die kommentierte Doktrin des Aristoteles zu seiner eigenen macht. Man kann dies oft schon aus einzelnen Bemerkungen und wohl auch aus der Art und Weise der Erklärung zum Teil erschließen; unzweifelhaft sicher aber ist dies, wenn die kommentierte Lehre in den selbständigen Schriften und Hauptwerken des Thomas (*quaestiones quodlibetales* und *disputatae, summa philosophiae, summa theologiae*) sich als dessen eigene Lehre wiederfindet. Dies ist in der Begriffslehre der *passio* der Fall, und aus diesem Grunde legte ich den Kommentar des Thomas zu Aristoteles *De anima* den Ausführungen über den Begriff und die Unterscheidung der *passio* zugrunde; denn diese Tatsache läßt uns einen tieferen Einblick in die Aufnahme des Lehrstoffes und die Art des Abhängigkeitsverhältnisses gewinnen und überdies nicht mehr zweifeln, ob wir nur von Übereinstimmung mit Aristoteles oder aber in begründeter Weise von Abhängigkeit sprechen dürfen. In dem letzten und reifsten Werke des Aquinaten, in seiner *Summa theologiae* (1265—1273) begegnet uns die *passio* in derselben doppelten Aussage, in derselben Unterscheidung durch *communiter* und *proprie* und mit demselben Inhalt des Begriffes. Nach der einen Seite hin ist sie *passio perfectiva,* als solche *communiter dicta* und bedeutet ganz allgemein eine Vollendung und Veränderung im Sinne der Aktualisierung einer Potenz; auf der anderen Seite ist sie *passio corruptiva,* die als *proprie dicta* die Aufnahme einer Einwirkung mit Vernichtung eines entgegengesetzten Zustandes zu ihrem Inhalte hat. Ihre Konstitutive bilden *receptio* und *abiectio.* Ein solcher psycho-physischer Vorgang kann sich zur Natur des Subjektes in doppelter Weise ver-

halten[1]: er kann ihr entsprechen, d. h., es kann das Naturgemäße aufgenommen und das Naturwidrige entfernt werden, oder nicht entsprechen und dies dann, wenn der Einwirkung des Naturwidrigen das Naturgemäße weichen muß. Empfängt der Organismus z. B. nach Entfernung der Krankheit die Gesundheit, so ist das eine naturentsprechende organische *alteratio* und heißt im engeren Sinne *passio proprie dicta*, wird er aber nach Vernichtung der Gesundheit krank, so ist diese Veränderung der Natur des Wesens inkonvenient und fällt unter den *propriissimus modus passionis*.

Durch die Zweiteilung der propriellen *passio* kommt somit Thomas zu einem dreifachen *pati*, das sich auf die Zweiteilung des aristotelischen *πάθος*-Begriffes im zweiten Buche *De anima*[2] zurückführt und das dadurch entsteht, daß die zweite Art der *passio* zwei Momente in sich begreift, ein positives und ein negatives, die der Aquinate scharfsinnig heraushebt und damit von einer *passio duplex* zu einer *passio triplex* gelangt. Als eine absolute Neuschöpfung des Aquinaten dürfen wir indessen das *pati propriissime* und also die drei Arten der *passio* nicht ansehen. Sie finden sich — wenn auch zerstreut und ungeordnet — ihrem sachlichen Inhalte nach schon bei Aristoteles, der im ersten und dritten Buche seiner Schrift *von der Seele*[3], um mich der thomistischen Terminologie zu bedienen, von den uneigentlichen, im 2. Buch derselben Schrift[4] von den uneigentlichen und eigentlichen, in der *Nik. Ethik*[5] von den eigentlichen und in der *Metaphysik*[6] von den eigentlichen und eigentlichsten *πάθη* handelt. Was Thomas leistet, das ist, daß er die zerstreuten Bemerkungen aus dem aristotelischen System in kongenialer Weise kommentierend herausgreift und sie in seinen selbständigen Werken systematisch zusammenordnet.

---

[1] *S. th.* I, II, 22, 1 arg.: Dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id, quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit: sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abiecta.

[2] *De an.* II, 5. 417b 2.

[3] *De an.* I, 5. 410a 25; III, 4. 429a 13.

[4] *Ebd.* II, 5. 417b 2. [5] *Eth. N.* II, 4. 1105b 21.

[6] *Met.* IV, 21. 1022b 15.

Nachdem ich von der thomistischen Unterscheidung der *passio* in eine weitere, engere und engste gesprochen und ihre historische Basis festgestellt habe, obliegt es mir, von jeder Art der *passio* das, was Thomas von ihr lehrt, im einzelnen darzustellen [1] und jedesmal auf die literarischen Quellen hinzuweisen.

a) Die passio communiter dicta.

(*S. th.* I. II, 22, 1; I. II, 41, 1; I, 79, 2 und 97, 2; *De ver.* 26, 1).

Von der *passio communiter* ist uns bereits bekannt, daß sie jegliche passive Aufnahme bezeichnet, die eine Vollendung des Potentiellen durch das Aktuelle in sich schließt. Zugleich hörten wir, daß sich diese thomistische Bestimmung der allgemeinen *passio* vollinhaltlich auf das 5. Kapitel des 2. Buches des Aristoteles *De anima* direkt zurückführt. Der Aquinate pflegt diese gewissermaßen passive Aufnahme in dem schon besprochenen Kommentar zu Aristoteles *de anima* und an mehreren Stellen seiner *Summa* [2] *recipere* bzw. *receptio* zu nennen, das ist eine Tätigkeit, die ex impressione alicuius agentis entsteht. Damit ist gleichsam eine zweifache Tätigkeit ausgesprochen, die des *agens* und die des *recipiens*; nicht die Tätigkeit des *agens* ist *passio*, sondern die Tätigkeit des *recipiens*. *Pati* ist nicht gleichbedeutend mit nicht tätig sein [3], sondern ist selber Tätigkeit, nur nicht in dem Sinne wie das *agere*, das eine durch sich selbst prinzipiierte Tätigkeit darstellt [4]. Das *pati* ist ein Akt, zu dem sich das *agere* wie die Ursache desselben verhält. Deshalb sagt Thomas: Passio est effectus

---

[1] Zu den verschiedenen Bedeutungen der *πάθη*, *passiones* vgl. J. Jungmann, *a. a. O.* S. 115—124; A. Otten *a. a. O.* S. 215—223.

[2] *Comm.* lib. II, lect. XI d; *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.; vgl. I, 79, 2 arg.; pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia.

[3] Vgl. Morgott *a. a. O.* S. 11 Anm. 30 und A. Otten *a. a. O.* S. 120.

[4] Man kann auch die *passio* als sekundäre Tätigkeit bezeichnen, der gegenüber das *agens* dann als primäre zu gelten hätte. Als Analogon zu dem Verhältnis von *patiens* und *agens* oder *passio* und *actio* darf ich vielleicht die Seele anführen, insofern sie „in erster Linie und vermöge ihres Wesens die Form, in zweiter Linie dagegen und vermöge ihrer Kräfte der Beweger des Leibes“ ist: anima forma et motor corporis. In actu primo formiert sie den Körper zur Tätigkeit, die dieser in actu secundo entfaltet: wie z. B. das Auge nur sieht durch die Seele, so ist die *passio* eine Tätigkeit nur durch das *agens*. Vgl. A. Stöckl *a. a. O.* S. 617.

agentis[1]. Die *passio* ist Tätigkeit, nur nicht schlechthinnige, sondern receptive Tätigkeit. Der Ausdruck *receptio* in dem angegebenen passiven Sinne des Wortes ist synonym mit *passio*. Darauf macht Thomas in *de veritate* ausdrücklich aufmerksam und leitet, was sehr wichtig ist, den Ausdruck *passio* und den Ausdruck *receptio* direkt vom griechischen *πάθος* ab, indem er die *passio* als das latinisierte *πάθος* und *receptio* als die lateinische Übersetzung desselben bezeichnet[2].

Entsprechend der *passio communiter* müssen wir hier auch *receptio* im weitesten Umfang und im metaphorischen Sinne[3] fassen, so daß damit nicht eine *abiectio alterius* verbunden und also kein Träger erforderlich ist, der entgegengesetzter Qualitäten fähig erscheint: pati dicitur communiter secundum quod omne recipere est pati[4]. Die *passio communiter* erstreckt sich über das Reich des Körperlichen hinaus ins Geistige, insoweit diesem Aufnahmefähigkeit, Vervollkommnungsfähigkeit und überhaupt Potentialität zukommt[5]. So „leidet" die Luft, wenn sie erleuchtet wird, so „leidet" der Intellekt, wenn er das Bild der erkannten Sache in sich aufnimmt[6]. Es erscheint die *passio improprie* als eine allgemeine Kategorie jedes geschöpflichen Seins; sie eignet, wie Thomas sagt, *cuilibet creaturae*[7] und umfaßt sämtliche Funk-

[1] *S. th.* I, II, q. 41 a. 1 arg. Hier denkt Thomas an die uneigentliche *passio*, bei der der Effekt des Tätigen in der Aktuierung der Potenz besteht. Dieselbe Definition: passio est effectus actionis gilt nach *S. th.* I q. 97 a. 2 arg. auch von der *passio proprie*, und weil von dieser, so auch von der *passio propriissime*, da beide die physiologische Wirkung eines Einflusses bedeuten; die eine die *transmutatio in melius*, die andere *in deterius*. cf. *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.

[2] *De ver.* q. 26 a. 1 arg.: Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocunque modo et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a *πάσχειν* graece, quod est recipere; vgl. Albertus Magnus, *De an.* I tract. I cap. 3: *παθεῖν* enim graece, latine sonat recipere.

[3] II *Sent.* 3. 1. 1 ad 3. Recipere dicitur aequivoce de materia et intellectu.

[4] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.

[5] *S. th* I q. 79 a. 2 arg.: Intellectus humanus est in potentia respectu intelligibilium; *S. th.* I q. 56 a. 1 ad 3: moveri et pati (pati ist gleichbedeutend mit moveri; denn das Ding, welches bewegt wird, verhält sich zum Bewegenden, wie das patiens zum agens) convenit intellectui, secundum quod est in potentia.

[6] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg. [7] *Ibid.*

tionen des psychischen Lebens und secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire et intelligere est quoddam *pati*[1]; mit *quoddam* wird der uneigentliche Sinn dieser Art *passio* zum sprachlichen Ausdruck gebracht.

Mit dem Gebrauch des Begriffes *passio* (extenso nomine) zur Bezeichnung geistigen Geschehens stimmt Thomas mit der aristotelischen Auffassung des *πάθος* vollständig überein. Würde er diese umfassende Bedeutung der *passio* nicht ausdrücklich auf Aristoteles zurückdatieren, so wäre doch seine Abhängigkeit in dieser Beziehung außer Zweifel. Sie folgt einmal aus der bereits erwiesenen Tatsache, daß die thomistische *passio* mit dem aristotelischen *πάθος* darin gleichbedeutend ist, daß sie in ihrer allgemeinen Bedeutung weiter nichts als eine bloße Aufnahme i. e. sine abiectione unius contrarii besagen will, und dann aus der Identität der thomistischen und aristotelischen Prinzipien der Psychologie, wonach sich nicht nur die Sinne zum Gegenstande rein rezeptiv verhalten, sondern auch das geistigste Denken *sine phantasmate* nicht zustande kommt. G. Frhr. v. Hertling[2] hat diese allgemeine Bedeutung von Leiden im Auge, wenn er kurz die aristotelische Auffassung folgendermaßen charakterisiert: „Wie das Empfinden ein Leiden durch das Sensibile, so ist das Denken ein Leiden durch das Intelligibile.“ Überdies aber stützt Thomas seine Behauptung von dem „Leiden“ der intellectus conceptiones ausdrücklich auf die aristotelische Autorität in seiner *expositio in Aristotelis libros περὶ ἑρμηνείας*[3]. Zu den Worten des Aristoteles: *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα*[4] bemerkt er: Nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones. Weiterhin erzählt der Aquinate, daß diese Bezeichnung *πάθος* für die geistige Tätigkeit des Erkennens Andronikus v. Rhodus, dem ersten Herausgeber und Ordner der wiederaufgefundenen aristotelischen

---

[1] *Ibid.*; I q. 97 a. 2 arg.: passio communiter dicitur secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae, sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Vgl. I, II q. 41 a. 1 arg.

[2] G. v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, p. 151.

[3] I cap. 1 lect. 2 med. [4] *Perih.* 1. 16a 3.

Werke, Anlaß wurde, die Schrift *περὶ ἑρμηνείας* für nichtaristotelisch zu erklären: quia non est consuetum, quod conceptiones intellectus Aristoteles nominet passiones, ideo Andronicus posuit hunc librum non esse Aristotelis. Mit dem Hinweis auf *I de an.*[1], wo Aristoteles das Wahrnehmen sowohl wie das Denken und Erkennen klar und deutlich ein Leiden und Bewegtwerden bezeichnet, löst Thomas zutreffend dieses Bedenken des Rhodiers: Manifeste invenitur in I de an., quod passiones animae vocat omnes animae operationes. Unde et ipsa conceptio intellectus passio dici potest. Außerdem begegnen wir dem *intelligere est quoddam pati* an mehreren Stellen der *Summa* des Aquinaten, wobei meistens auf die aristotelische Quelle hingewiesen wird[2].

Als letztes Moment der allgemeinen *passio* muß ich noch ihre Synonymie mit *motus* kurz namhaft machen: passio est motus[3]. Ist *passio*, wie oben ausgeführt wurde, salus et perfectio im Sinne der Aktuierung einer Potenz, so ist sie eben damit *motus* d. h. wieder dasselbe: Entelechie des Möglichen[4]. Es braucht kaum gesagt werden, daß wir *motus* hier ebenso übertragen oder *improprie* verstehen müssen wie die *passio*, von deren uneigentlicher Bedeutung jetzt gerade gehandelt wird. In diesem Sinne kann also auch das Denken eine „Bewegung" (intelligere = pati = moveri) heißen, wozu ich freilich bemerken muß, daß wir sie nicht auf die Tätigkeit des intellectus agens ausdehnen dürfen, sondern auf die des intellectus possibilis[5] zu beschränken haben.

---

[1] *De an.* I, 5. 410a 25 und III, 4. 429a 13; vgl. I, 1. 403a 10.

[2] Z. B. *S. th.* I q. 79 a. 2 sed contra. Ebenso *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.

[3] *S. th.* I, II q. 22 a. 1a; q. 22 a. 3a; q. 41 a. 1 arg.; I q. 97 a. 2 arg.; *De ver.* q. 26 a. 1.

[4] *De ver.* q. 24 a. 1 ad 14: Motus est entelechia id est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Das ist die Übersetzung der aristotelischen Definition: *Phys.* III, 1, 201a 10 ff.: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον κίνησίς ἐστιν.* Vgl. L. Schütz, *Thomas-Lexikon,* 2. A., Paderborn 1895 unter Art motus.

[5] In Rücksicht auf seine Aufnahmefähigkeit heißt er auch intellectus passivus oder passibilis im Gegensatz zum intellectus agens, der als intellectus impassibilis gilt. Diese Unterscheidung geht bekanntlich auf den aristotelischen *νοῦς παθητικός* und *νοῦς ἀπαθής* zurück. Vgl. Zeller II, 2, [3], p. 570 ff. Damit ist schon gesagt, daß die *passio* von dem *intellectus agens* ausgeschlossen ist, und außerdem bemerkt es Thomas in seinem *Kommentar zu Perih.* lib. I cap. 1 lect. 2 med. ausdrücklich, daß nur das *intelligere intellectus possibilis* gleich *pati* sei.

Motus in seiner Identifizierung mit *passio* oder *receptio* darf nur passiv verstanden werden, das will sagen, *passio* ist eine bewegte Bewegung, eine Bewegungstätigkeit, zu der das Objekt im Verhältnis des Bewegenden steht [1]. Wie jede der bisherigen Bestimmungen der allgemeinen *passio*, so führt Thomas [2] auch diese auf seinen Lehrer Aristoteles [3] zurück, der dabei ebenfalls nur an die passive Bedeutung der *κίνησις* denkt, wie die Zusammenstellungen von *πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι* [4], *πάσχειν καὶ ἀλλοιοῦσθαι* [5] und die Bemerkung in der *Nikomachischen Ethik* [6]: *κατὰ τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα* deutlich ergeben.

Die *passio* ist sonach, wie Thomas in Übereinstimmung mit Aristoteles lehrt, eine Bewegung, deren Ursache in einem anderen liegt. Sie ist nicht *aktive* Tätigkeit d. h. nicht Tätigkeit aus einem immanenten Prinzip, sondern eine Tätigkeit, deren Ausführung von einem anderen ausgeht [7]. Das *agens* tritt dem *patiens* gegenüber und bestimmt dieses zur Bewegung. Ein anderes ist das *agens*, ein anderes ist das *patiens* und deshalb heißt die Definition von der *passio* = Bewegung, ausführlicher: passio est motus ex alio in aliud [8]. Diese deutliche und gewissermaßen detaillierte Bestimmung der *passio* als Bewegung stützt Thomas nicht auf Aristoteles, sondern auf Johannes Damascenus [9], der sich damit, ohne die Quelle anzugeben, wörtlich an Nemesius [10] anschließt. Nemesius hinwiederum hat diese genaue Definition sowie die ganze Ausführung in diesem Zusammenhange Galen [11] entnommen, wie

---

[1] *S. th.* I, II q. 41 a. 1 arg.: Ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam sc. comparetur suum obiectum per modum activi moventis.

[2] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 a.

[3] *Phys.* III, 3, 202a 25; vgl. *De an.* I, 1. 403a 25; *Polit.* VIII, 7, 1342a 8; *Eth. N.* II 4. 1106a 4.

[4] *De an.* I, 5. 410a 25. [5] Zeller II, 2[3], p. 391.

[6] *Eth. N.* II, 4. 1106a 4.

[7] Den Unterschied von Tätigkeit und Leidenheit gibt Thomas in folgender Weise: II, *Phys.* 2 d: Actiones denominantur a principiis, passiones vero a terminis.

[8] *De ver.* q. 26 a. 3. 16. [9] *De fide orth.* II, 22. *PG.* 94, 941.

[10] *De nat. hom.* c. 16. *PG.* 40, 673.

[11] Claudii Galeni, *De plac. Hippocr. et Platon.*, rec. Iw. Müller I (1874), VI n. 506, p. 491.

Domański[1] nachgewiesen hat. Auch Plotin[2] redet in diesem Sinne von *passio*, indem er das eine *ἄλλον* — er erwähnt die *δόξα* — dem andern *ἄλλον* — dem *πάθος* — kausativ gegenüberstellt. Es könne jemand, führt er als Beispiel an, in der Meinung, er werde sterben, Furcht empfinden, oder in dem Glauben, daß ihm etwas Gutes zuteil werde, sich freuen. Dabei trennt Plotin die Vorstellung als dem Bewirkenden vom *πάθος* als dem Bewirkten. Von Johannes Damascenus, Nemesius und Galenus unterscheidet sich seine Bestimmung dadurch, daß er nicht nur auf ein unbestimmtes *ἄλλον* verweist, das durch seine „Bewegung" zu einem andern *ἄλλον* ein *πάθος* bildet, sondern daß er in bestimmter Weise als das eine *ἄλλον* die *δόξα* angibt, die als psychologisch-dynamisches Moment dem andern *ἄλλον*, dem *πάθος*, vorausgeht. Bei Aristoteles finde ich für *passio* bloß die Bestimmung *κίνησις* ohne die genauere Bezeichnung *ἐξ ἑτέρου ἐν ἑτέρῳ*. Implicite sagt nach dem Begriff der Bewegung im aristotelischen System die *κίνησις* an sich ebensoviel, da sie immer als Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit eine Zweiheit von logischen Seinselementen voraussetzt[3].

b) Die Passio proprie dicta.

(*S. th.* I q. 79 a. 2 arg.; q. 97 a. 2 arg.; I. II q. 22 a. 1 arg. a. 2 arg.; a. 3 s. c und arg.; q. 41 a. 1 arg.)

Die grundlegende thomistische Bestimmung der eigentlichen *passio* lernten wir gelegentlich der Besprechung des Kommentars zur aristotelischen Psychologie kennen, eine Bestimmung, der wir teils wörtlich, teils sinngetreu im thomistischen System wiederholt begegnen, und der, wie ich gezeigt habe, die Stelle *φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου* aus der aristotelischen Seelenlehre[4] als Quelle diente. Entgegen der impropriellen *passio*, die, weil sie bloß *receptio* bedeutet, auch zur Vollendung des Seins beitragen kann, ist mit der eigentlichen *passio* stets die Korruption dessen verbunden, was davon betroffen wird: proprie dicitur passio secundum quod quaedam corruptio fit a contrario (sc. agente)[5]. Die *passio proprie dicta*

[1] *a. a. O.* S. 116 f.

[2] *Ennead.* III, 6, *Plotini opera* rec. A. Kirchhoff, Vol. I, Lips. 1856, p. 211.

[3] Zeller II, 2[3], p. 351 ff.

[4] *De an.* II, 5. 417 b 2.

[5] *Komm. zu Ar. de an.* lib. II lect. 11 d.

ist wie die uneigentliche *passio*: *receptio*, aber nicht bloß *receptio*, sondern *receptio* cum alterius abiectione[1]. Sie ist also gegenüber der *passio improprie dicta* um zwei Momente bereichert, um die Kontrarietät und die Korruption[2] (abiectio-alterius). Infolge dieser beiden Merkmale der *passio proprie dicta* vermag sie sich nicht mehr wie die *passio improprie dicta* über das gesamte Gebiet des kreatürlichen Seins auszubreiten und kann auch nicht mehr Terminus für die geistigen Tätigkeiten des Menschen, für das *intelligere* sein. Wegen seiner Rezeptivität d. h. wegen der Aufnahme dessen, zu dem es in Potenz ist, kann das Denken und Erkennen ein *pati communiter* genannt werden, welch letzteres ja weiter nichts erheischt, als eine gewisse Potentialität in dem subiectum passibile und also das mögliche Sein insgesamt zu umfassen imstande ist. Anders ist es mit dem *pati proprie*, das Gegensätzlichkeit des Wirkenden und Leidenden und die corruptio unius contrarii zu integrierenden Bestandteilen hat und also nur möglich ist, wo Materie und Form vorhanden ist: Unde (sc. passio proprie) non invenitur nisi in compositis ex materia et forma[3]. Hat sich so auf der einen Seite der Begriff der *passio* im engeren Sinne in seinem Umfange verengt, so hat er sich aut der anderen Seite seinem Inhalte nach vermehrt.

Gemeinsam ist der impropriellen und propriellen *passio* die Bestimmung von *motus* (passivus), der auch der eigentlichsten *passio* noch zukommt, seinem Inhalte nach freilich ebenso verschieden, wie die Arten der *passio* selbst. So besteht die „Bewegung" der uneigentlichen *passio* in der Verwirklichung einer Potenz[4], bei der eigentlichen in der Aufnahme einer Form und der Vernichtung der entgegengesetzten[5] und bei der eigentlichsten in der Aufnahme des der Natur des Wesens Unzukömmlichen und in der Entfernung des der Natur Entsprechenden. So ist also jede *passio* „Bewegung", wiewohl umgekehrt nicht jede Bewegung[6] *passio* ist. Der *motus* der *passio proprie*, secundum

---

[1] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.

[2] Die Korruption vollzieht sich nämlich: per introductionem contrariae formae. *Komm. zu Ar. de an.* lib. II lect. 11 d.

[3] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 ad 1. [4] *S. th.* I q. 79 a. 2 arg. [5] *ibid.*

[6] Es gibt eine dreifache Bewegung: eine qualitative: alteratio; eine quantitative: auctio et diminutio und eine räumliche: motus localis. Vgl. Schütz, *Thomas-Lexikon* u. Artikel *motus*.

quem una forma recipitur et alia expellitur, der in dieser allgemeinen Form auch von der *passio propriissime* gilt, sagt uns schon, daß nicht an eine lokale oder quantitative, sondern nur an die qualitative Bewegung gedacht werden kann, der allein die der eigentlichen *passio* eigentümliche Aufnahme und Vernichtung eines Gegenteiligen wesentlich ist: non quilibet motus est passio, sed solum alteratio proprie loquendo, ut dicit Philosophus in I de generatione (I, 4. 319^b 33), quia in hoc solo motu aliquid a re abiicitur et aliquid imprimitur, quod est de ratione passionis [1]. Wie aus dieser Stelle hervorgeht, führt Thomas nicht allein die allgemeine Bestimmung der *passio*, daß sie Bewegung, sondern auch die spezielle, daß sie eigenschaftliche Bewegung sei, auf Aristoteles [2] zurück, der die *ἀλλοίωσις* (*κίνησις κατὰ τὸ ποιόν*) *ἡ κατὰ τὸ πάθος μεταβολή* [3] nennt und das *πάθος* wieder *ποιότης, καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται* [4]. Weil die *alteratio*, die sich als „Bewegung" der eigentlichen (und auch eigentlichsten) *passio* bestimmt, eine Bewegung *inter contraria* ist, so verbindet sich das Moment der Kontrarietät wesentlich mit dieser Art *passio* [5] und hebt sich dadurch auf, daß das *patiens* dem *agens* verähnlicht wird. Diese begriffliche Fassung der *alteratio* deckt sich mit der aristotelischen *ἀλλοίωσις*, die ohne Gegensätzlichkeit nicht möglich ist [6] und deren Veränderung darin besteht, daß die Gegensätze sich ausgleichen, „indem das Wirkende das Leidende sich selbst ähnlich macht" [7]. Auf diesen Punkt geht Aristoteles näher in

---

[1] *Sent.* III dist. 15 q. 2 a. 1 c. Ebenso *De ver.* q. 26 a. 1: passio proprie non est nisi secundum motum alterationis; auch *De ver.* q. 26 a 3; *De ver.* q. 26 a. 1 concl. 1.

[2] Nach Aristoteles gibt es die eigentliche *κίνησις* gleichfalls in drei Kategorien, nämlich *κατὰ τὸ ποσόν (κατὰ μέγεθος)*, *κατὰ τὸ ποιόν (κατὰ πάθος)* und *κατὰ τὸ ποῦ (κατὰ τόπον)*; die erste ist *αὔξησις καὶ φθίσις*, die zweite *ἀλλοίωσις*, die dritte *φορά*. Ueberweg-Praechter, *Grundr. der Gesch. der Philos.* I [10], p. 222.

[3] *Met.* XI, 2. 1069b 12.

[4] *Met.* IV, 21. 1022b 15; vgl. *Anal. post.* I, 7. 75a 42; *Phys.* V, 2. 226a 26. cf. H. Bonitz, *Index aristotelicus* unter *πάθος*.

[5] *De ver.* q. 26 a. 1: Oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui, quod a patiente abiicitur; vgl. *S. th.* I q. 97 a. 2 arg.

[6] Wo kein Gegensatz, da auch keine *ἀλλοίωσις*. *Phys.* V, 1. 224b 26; *Phys.* VIII, 7. 260a 33; *Met.* VIII, 1. 1042a 32.

[7] Zeller II, 2^3, p 419; vgl. Arist., *De gen. et corr.* I, 6. 324a 10.

seiner Schrift *περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν* [1] ein und zeigt, daß die Bewegung des Leidens nur bei dem, was der Gattung nach (*τῷ γένει*) einander ähnlich und der Art nach (*τῷ εἴδει*) zu einander im Gegensatz ist oder Gegensätzlichkeit in sich enthält, denkbar ist, womit das Leiden als eine Bewegung zwischen Gegensätzen deutlich genug bestimmt ist.

Die alterative Bewegung, insoweit sie synonym mit *passio* zu verstehen ist, dürfen wir nicht als Eigenschaftsveränderung geistiger Art fassen, wie sie etwa das Auge durch die Einwirkung eines sichtbaren Gegenstandes erleidet, insofern es dabei das Bild der Farbe (intentio coloris) in sich aufnimmt [2]. Das Auge wird hier nicht gefärbt oder sonstwie körperlich verändert, es erfährt lediglich eine intentionale Veränderung durch das Bild des affizierenden Gegenstandes, eine sog. transmutatio spiritualis, die mit jeder Tätigkeit des sinnlichen Apprehensivvermögens verknüpft ist. Dagegen besteht die sog. naturalis transmutatio organi in der materiellen Verwandlung des affizierten Sinnorganes: puta quod calefit aut infrigidatur [3]. Im Sinne dieses körperlichen Anderswerdens ist die *alteratio* der *passio* [4] zu begreifen: sicut dicitur, quod ira est accensio sanguinis circa cor [5]. An mehreren Stellen seines Lehrsystems kommt Thomas darauf zurück, daß die *passio proprie* nur secundum transmutationem corporalem zu fassen sei und weist gelegentlich [6] auf Aristoteles [7] hin, der es z. B. in seiner *Metaphysik* [8] klar ausspricht, daß er mit der *ἀλλοίωσις* des *πάθος* nur die physisch-organische Veränderung meine.

---

[1] Die Identität der aristotelischen Schrift *περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*, auf die *De an.* II, 5. 417a 2 und *De gen. an.* IV, 3. 768b 23 ff. verweisen, mit Arist. *De gen. et corr.* I, 7–9. 323b 1—327a 29 hält W. Volkmann, *Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie* in Abh. der *K. B. Ges. d. Wiss.*, Prag 1859, p. 125 Anm. 15 für möglich; Zeller II, 2³, p. 88 Anm. 1 für sicher. Dagegen glaubt E. Heitz (*Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipz. 1865, p. 80) mit Trendelenburg (*Die Geschichte der Kategorienlehre*, p. 130 f.), daß die Schrift verloren gegangen sei und als logische Abhandlung in ausführlicherer Weise die Kategorien des Tuns und Leidens besprochen habe.

[2] *S. th.* I, II q. 22 a. 2 ad 3. [3] *Ibid.*

[4] *Ibid.:* passio animae fit, proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. [5] *Ibid.* q. 22 a. 2 ad 3.

[6] *S. th.* I, II q. 22 a. 1a; I q. 97 a. 2. [7] *Top.* VI, 6. 145a 3.

[8] *Met.* IV, 21. 1022b 15 ss.: *πάθος λέγεται . . . ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης . . .*

Nachdem ich gezeigt habe, in welchem Sinne *motus* zu nehmen ist, wenn ich sage: *passio proprie est motus*, stelle ich mir mit Thomas die Frage, in welcher Seelen-Potenz dieser *motus passionis* spielen wird [1]. Die Frage beantwortet sich einmal aus der Natur der *passio*, wie wir sie kennen lernten, und dann aus dem Wesen der Seelenvermögen, die ich als bekannt voraussetze. Die vegetative Seelenkraft kommt für uns nicht in Betracht, da sie aktiver Natur ist, wohl aber das apprehensive und appetitive Vermögen, die beide passive Seelenpotenzen darstellen. Ist untersucht, welchem dieser beiden Grundvermögen der Seele die *passio* vorzugsweise eignet, dann müssen wir noch zusehen, ob sie dem sinnlichen oder geistigen Teil des betreffenden Vermögens zuzuschreiben ist. Bezüglich des ersten Punktes bemerke ich, daß sich das apprehensive und appetitive Vermögen nach thomistischer Lehre prinzipiell dadurch unterscheidet, daß sich die Tätigkeit des ersteren *secundum motum a rebus in animam* vollzieht und die des letzteren *secundum motum ab anima in rem* [2]. Beim Erkenntnisvorgang liegt nach dieser Auffassung das Prinzip der Bewegung in mir, so daß sich die Tätigkeit von außen nach innen richtet: ich ziehe den Gegenstand an. Beim Begehren liegt umgekehrt das Prinzip der Bewegung im Gegenstande und deshalb wendet sich die appetitive Tätigkeit von innen nach außen: der Gegenstand zieht mich oder: ich werde vom Gegenstande gezogen [3]. Wir sehen leicht, daß die Tätigkeit des appetitiven Vermögens zusammenfällt mit der Tätigkeit der *passio* oder des *motus*, wie wir ihn im *passiven* Sinne verstanden, als eine Tätigkeit, deren Prinzip von ihr selbst verschieden ist und von einem außen befindlichen *agens* verursacht wird. Wie das Strebende in der Tätigkeit der Begehrkraft zum wirksamen Gegenstand gleichsam hinbewegt wird, so gehört das zum Wesen der *passio*, daß sie zum *agens* gezogen werde (trahatur) [4], und wie durch die Begehrkraft die Seele Beziehung hat zu den Außendingen, wie sie an sich

---

[1] Cf. *Comm. in Eth.* lib. II lect. 5; *S. th.* I, II q. 22 a. 2 und 3.

[2] *Sent.* III dist. 26 q. 1 a. 5 ad 4m; *S. th.* I q. 60, 2c.

[3] Zum Gegensatz von Erkennen und Begehren vgl. A. Otten *a. a. O.* S. 113—136 und 196—215; J. Jungmann *a. a. O.* S. 10—84.

[4] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg; *ibid.* a. 2 arg. u. a.

sind im Gegensatz zum Erkenntnisprozeß, der sich durch den geistigen Besitz des Gegenstandes abschließt, so gehen wir auch in den *passiones* nicht „Phantomen“ nach, sondern verlangen, wirkliches Gut seinem natürlichen Sein nach zu besitzen [1]. Den zweiten Grund, den ich dafür anführen kann, daß die *passio* mehr dem appetitiven als dem apprehensiven Vermögen zuzuweisen sei, entnehme ich dem Gebiete der thomistischen Erkenntnistheorie. Mit der Auffassungstätigkeit ist nur eine „geistige“ Veränderung der Organe verbunden, und weil der *passio* die transmutatio corporalis wesentlich ist, so kann sie sich nur im Appetitiv-Vermögen finden, deren Akte unmittelbar körperliche Umwandlungen zur Folge haben [2]. Zugleich entscheidet das Moment der transmutatio corporalis über die Frage, ob sich die *passio* im geistigen oder sinnlichen Begehrungsvermögen finde; denn nur die Tätigkeiten des sinnlichen Begehrens sind an leibliche Organe gebunden, während der appetitus intellectivus nicht mehr in Frage kommen kann: quia non est secundum transmutationem organi corporalis, quae requiritur ad rationem passionis proprie dictae [3].

Wie „der appetitus sensitivus oder das sinnliche Begehrungsvermögen zur Tätigkeit determiniert wird durch ein sinnliches Gut oder durch ein sinnliches Übel, welches und insofern es durch die sinnlichen Apprehensiv-Kräfte ihm vorgehalten wird“ [4], ebenso wird die Bewegung der *passio* als Manifestation des sinnlichen Strebevermögens durch die Vorstellung eines Gutes oder Übels in der Seele ausgelöst: Omnis passio animae habet vel bonum vel malum pro obiecto, quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis [5]. Da die Tätigkeit der Strebekraft zu den Außendingen hingeordnet ist: *prout in seipsis sunt,* so sagt Thomas [6] mit Aristoteles, daß das Gute und Böse, die Objekte der appetitiven Potenz, in den Dingen selbst seien, während die Gegenstände des Erkennens, das Wahre und Falsche nicht in den Dingen, sondern im Geiste seien, insofern die Apprehensiv-Tätigkeit nach innen ge-

---

[1] *Komm. zu Perih.* I, cap. 1 lect. 2 ad 2: Passiones animae originem habent ab ipsis rebus.

[2] *S. th.* I, II q. 22 a. 3.

[3] *De ver.* q. 22 a. 10c.

[4] A. Stöckl *a. a. O.* S. 638.

[5] *S. th.* I, II q. 23 a. 3a.

[6] *Ibid.* q. 22 a. 2 arg.

richtet ist. Entsprechend dem intellektualistischen Charakter der thomistischen Psychologie geht nach dem Satze: Ignoti nulla cupido die Perzeption von Gut und Bös als psychologisches Moment den *passiones* voraus. Die Vorstellung von Gut und Schlecht ist das *agens*, von dem wir sagten, daß von seiner Einwirkung die *passiones* abhängen.

Wenn wir das über die *passio proprie* Gesagte kurz überschauen, so sehen wir, daß ein Punkt der eigentlichen *passio* den anderen mit psychologischer Notwendigkeit ergibt. Die eigentliche *passio* ist (eigentlicher) *motus passivus*, somit im Begehrungsvermögen; sie ist stofflich-qualitative Bewegung, also im sinnlichen Begehrungsvermögen und hat als Tätigkeit dieses Vermögens zum Objekte das Gute und Böse, deren Vorstellung die „Bewegung“ der *passio* auslöst. Die genaue Begriffsbestimmung der eigentlichen passio muß also lauten: passio est motus (besser motus alterationis) appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter: Passio est motus irrationalis animae per suspicionem (susceptionem) boni vel mali [1]. Thomas geht mit dieser Definition auf Johannes Damascenus [2] zurück, der sie wörtlich aus Nemesius [3] genommen hat. Eine ganz ähnliche Bestimmung der eigentlichen *passio* finde ich in Stobäus [4], dessen (aristotelische) Definition der *passio* mit der des Nemesius und Johannes Damascenus auffallend übereinstimmt, in diesen Worten aber bei Aristoteles nicht zu finden ist. Dem Sinne und Inhalte nach paßt sie in das aristotelische System, dem, wie gezeigt, die einzelnen Merkmale der eigentlichen *passio* bei Thomas entstammen, und dem sich

---

[1] *S. th.* I, II q. 22 a. 3 sed contra; vgl. Goudin, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae Dogmata.* Ed. Roux-Lavergne, Paris 1857, tom. IV, p. 88; J. Mausbach, *D. Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina,* Pad. 1888, p. 19 ff.; Morgott *a. a. O.* p. 17 f.

[2] *De fide orth.* II cap. 22. *PG.* 94, 940 und 941: *τῶν δὲ ψυχικῶν παθῶν ὅρος ἐστὶν οὗτος· πάθος ἐστὶ κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητὴ ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ. Καὶ ἄλλως· πάθος ἐστὶ κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς, δι' ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ.*

[3] *De nat. hom.* cap. 16. *PG.* tom. 40 col. 673. cf. B. Domański *a. a. O.* p. 115 Anm. 1.

[4] Stob. *Ecl.* lib. II cap. 6. 36: *πάθος δ' ἐστὶν, ὡς μὲν Ἀριστοτέλης, ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική· Κἀκείνως δ' ὁρίζεται· πάθος ἐστὶ κίνησις τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς πλεοναστικὴ κατὰ φαντασίαν ἡδέος ἢ λυπηροῦ· ὁ μὲν οὖν Περιπατετικὸς οὕτως*; vgl. B. Domański *a. a. O.* p. 118 Anm. 2 u. Zeller III, 1[4], p. 230 Anm. 1.

auch in der Bestimmung der Seelenvermögen Thomas völlig angeschlossen hat. Der Begriff des πάθος bei Aristoteles ist der der passiven Bewegung [1] im Sinne der ἀλλοίωσις, die im ὀρεκτικόν das ἡδὺ καὶ λυπηρόν, das ἀγαθὸν καὶ κακόν [2], zum Gegenstand hat und durch die Vorstellung desselben [3] in Tätigkeit gesetzt wird. Die Definition des Stobäus stimmt auch mit der πάθος-Definition des Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* [4] inhaltlich überein, eine Stelle, auf die sich Thomas im Kommentar zu *I. Perih.* und in der expositio zur aristotelischen Ethik [5] stützt, wo er die *passiones* als Affektionen des sinnlichen Begehrungsvermögens bezeichnet. So sehr also die Definition in das aristotelische System paßt, ausgesprochen ist sie darin in dieser Form nicht. Stobäus hat sie vielleicht aus der aristotelischen Abhandlung περὶ παθῶν, die uns verloren gegangen ist [6].

c) Die Passio propriissime dicta.

(*S. th.* I q. 79 a. 2 arg; I. II q. 22 a. 1 arg. und q. 41 a. 1 arg.)

Eigentliche *passio* ist jede Alteration, gleichgültig, ob sie dem leidenden Subjekt entsprechend oder nichtentsprechend ist [7]: hoc dicitur pati non solum, qui aegrotat, sed etiam qui sanatur, non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Dagegen ist die *passio propriissime* nur die transmutatio in deterius [8], bei der das Subjekt das ihm Zukömmliche verliert und das ihm Unzukömmliche dafür erhält [9]: sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem et cum homo aegrotat aut tristatur. Thomas argumentiert so: *pati* ist Hingezogenwerden zum tätigen Gegenstand; je stärker das *agens* ist, je mächtiger das *patiens* ein Gezogenwerden erleidet, desto eigentlicher ist die *passio*; am meisten aber muß jenes zu etwas anderem hingezogen werden, das von dem sich entfernt, dem es konnatural ist. Wenn also beispielsweise die Gesundheit

---

[1] *De an.* I, 5. 410a 25. [2] *Ibid.* III, 7. 431a 8.

[3] *Ibid.* III, 10. 433b 11; vgl. H. Siebeck *a. a. O.* I, 2. p. 100.

[4] *Eth. N.* II, 4. 1105b 20. [5] Lib. II lect. 5.

[6] Vgl. zu der verlorenen aristotelischen Abhandlung περὶ παθῶν ὀργῆς V. Rose. *Aristoteles pseudepigraphus,* Lips. 1863, p. 107 f.; E. Heitz, *Fragmenta Aristotelis,* Par. 1869, p. 151 f.; Zeller II, 2[3], p. 103 Anm. 1.

[7] *S. th.* I q. 79 a. 2 arg.; vgl. I q. 97 a. 2 arg.

[8] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg. [9] *S. th.* I q. 79 a. 2 arg.

sich von einem Wesen entfernt und die Krankheit an deren Stelle tritt, so hat diese Veränderung den Charakter der eigentlichsten *passio*[1]. Von ihr gilt alles, was ich über das Wesen und die psychologische Bestimmung der *passio proprie* gesagt habe, nur muß man sich jedesmal hinzudenken, daß sie ausschließlich die Bewegung ins Schlechtere hin darstellt. Wie Thomas[2], so nennt auch Aristoteles an einer von Thomas oft zitierten Stelle[3] die *βλαβεραὶ καὶ λυπηραὶ ἀλλοιώσεις* im eigentlichsten Sinne (*μάλιστα*) *πάθη*. Da diese Art *passio* eine naturwidrige Veränderung des Organismus bedeutet, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Stoiker in ihrer Bestimmung der *πάθη* als *ἄλογοι καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κινήσεις*[4] von Aristoteles beeinflußt sind und weiterhin, daß Nemesius dem ganzen Zusammenhang seiner diesbezüglichen Ausführungen zufolge[5] und mit ihm Johannes Damascenus[6] nicht an die stoische *πάθος*-Lehre, sondern an die aristotelische Lehre von den eigentlichsten *πάθη* denken, wenn sie die *πάθη κινήσεις παρὰ φύσιν* nennen, und endlich ist es gewiß, daß Thomas auf Aristoteles zurückgreift, wenn er diejenigen Affekte, die eine Veränderung zum Schlechteren darstellen, *passio* im eigentlichsten Sinne nennt, und daß er hierin nicht, wie H. Siebeck[7] annimmt, von der stoischen Auffassung beeinflußt ist.

Die Passio animalis et corporalis.

(*De ver.* q. 26 a. 2 arg. a. 3 arg.; *S. th.* III q. 15 a. 4 arg)

Außer der bisher betrachteten Unterscheidung der *passio*, wonach sie im weiteren, engeren und engsten Sinne genommen wird, ist nach Thomas noch zwischen körperlicher und seelischer *passio* zu unterscheiden: animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati; uno modo passione corporali, alio modo passione animali[8]. Durch die *passio corporalis* leidet die Seele, insofern sie actus corporis und dadurch mit dem Körper zu einem ens simpliciter vereinigt ist. Wenn also der Körper eine Verletzung

---

[1] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg. [2] Vgl. auch *S. th.* I, II q. 41 a. 1 arg.
[3] *Met.* IV, 21. 1022b 15. [4] Vgl. Zeller III, 1[4], S. 230 Anm. 1.
[5] *De nat. hom.* cap. 16. *PG.* 40, 673; B. Domański *a. a. O.* S. 118 Anm. 1 meint, Nemesius nehme hier auf die stoische Erklärung des *πάθος* Bezug.
[6] *De fide orth.* II cap. 22. *PG.* 94, 941.
[7] *a. a. O.* I, 2, S. 460. [8] *S. th.* III q. 15 a. 4.

erleidet, so wird die Seele auf Grund ihrer substantialen Verbindung mit demselben i. e. *per accidens* in Mitleidenschaft gezogen. Das Charakteristische der *passio corporalis* ist, daß sie ihren Anfang im Körper nimmt und trübend und verstimmend auf die Seele hinüberwirkt, weil und insoweit diese als Form mit dem Körper ein unum ens bildet.

Im Gegensatz zur *passio corporalis* liegt der terminus a quo der *passio animalis* in der Seele [1] und zwar, wie der Ausdruck heißt, inquantum est corporis motor: alio modo ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor et terminatur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio [2].

Es frägt sich nun, woraus der Aquinate bei dieser Unterscheidung der *passio* geschöpft hat. Er weiß von den Begriffen der *passio corporalis* und *animalis* bei Johannes Damascenus [3], Nemesius [4] und Aristoteles [5]. Er erwähnt sie in *de veritate* [6], kommt aber, wo er von der *passio corporalis* und *animalis* spricht, auf keinen der genannten Philosophen zurück. Was den Inhalt der *passio corporalis* betrifft, so stimmt Thomas mit Johannes Damascenus, Nemesius und Aristoteles überein und nennt demgemäß Verletzungen, Wunden, Schmerzen und Krankheiten *passiones corporales*. In der Bestimmung des Begriffes der *passio corporalis* aber geht Thomas zweifellos auf Aristoteles zurück, indem er mit ihm als wesentliches Moment dieser *passio* ihren Ursprung im Körper besonders hervorhebt: quod incipiat a corpore et terminetur in anima [7], wohingegen Johannes Damascenus und Nemesius davon expressis verbis nichts erwähnen. Demselben Verhältnis begegnen wir in der psychischen *passio*. Thomas versteht darunter die seelischen Affektionen wie Zorn, Begierde, Liebe, Sehnsucht usw., ebenso auch Johannes Damascenus, Nemesius und Aristoteles [8], aber offenbar greift

---

[1] *S. th.* III q. 46 a. 7 a.
[2] *De ver.* q. 26 a. 2 arg.; *S. th.* III q. 15 a. 4 arg.; q. 46 a. 7 und 8.
[3] *De fide orth.* II, cap. 22. *PG.* 94, 940.
[4] *De nat. hom.* cap. 16. *PG.* 40, 673.
[5] *Eth. N.* X, 2. 1173 b 9 et v. l.
[6] q. 26 a. 3 ad 10.
[7] Thom. *De ver.* q. 26 a. 2 arg. — Arist. *Eth. N.* X, 2. 1173 b 9.
[8] *Eth. N.* II, 4. 1105 b 21.

Thomas in der begrifflichen Bestimmung dieser seelischen *passio* wieder auf Aristoteles zurück, indem er mit ihm die Seele als den Quellpunkt der *passio animalis* ausdrücklich bezeichnet [1].

Materie und Form der passio animae,

(*S. th* I q. 20 a. 1 ad 2; *De ver.* q. 26 a. 2 ad 6).

Die *passio animalis* fällt inhaltlich zusammen mit der *passio proprie* und *passio propriissime.* Als ich von diesen handelte, sprach ich von einer Bewegung der Seele und einer Veränderung des Körpers, die beide zasammengenommen den Begriff der eigentlichen und eigentlichsten *passio* konstituieren. Ich will damit sagen, daß es nahe liegt, in dem Begriff der *passio animae* — die ich im folgenden immer im Auge habe — einen doppelten Charakter zu unterscheiden. Sie setzt sich zusammen einmal aus einer Bewegung der Seele im sinnlichen Begehrungsvermögen und dann aus einer dadurch bedingten Umänderung im physisch-leiblichen Leben. Wir haben damit zwei Momente, ein psychisches und ein physisches, die den Begriff der *passio animae* ausmachen und sich wie Grund und Folge verhalten, indem entsprechend der Auffassungstätigkeit, von der die *passiones* abhängen, das Begehrungsvermögen verschieden bewegt und nach der Weise seiner Tätigkeit eine körperliche Veränderung bewirkt wird. Von diesen zwei Momenten der *passio animae*, dem bestimmenden und dem bestimmbaren, spricht Thomas sowohl in *de veritate* [2] als in seiner *Summa* [3] und nennt das der Seele angehörige, also das psychische Moment, die *formale* Seite und das dem Körper angehörige, also das physische Moment, die *materiale* Seite der *passio.* Als Beispiel führt er jedesmal den Zorn an, der nach seiner formalen Definition ein Streben nach Rache und nach der materialen eine Glut des Blutes um das Herz herum bedeutet.

Wenn Thomas auch keine Quelle angibt, die er hier benützte, so ist es doch außer Zweifel, daß er diese Unterscheidung Aristoteles entnommen hat. Der Stagirite nennt die *πάθη λόγοι ἐνυλοί* [4], die zwei Seiten haben, eine physische und eine psychische.

[1] Thom. *S. th.* III q. 15 a. 4. — Arist. *De an.* I, 1. 402a 9.
[2] q. 26 a. 2 ad 6. [3] I q. 20 a. 1 ad 2.
[4] *De an.* I, 1. 403a 25 ff.

Die erstere würde der *φυσικός* berücksichtigen und darnach etwa den Zorn ein Aufwallen des Blutes im Herzen definieren, die andere der *διαλεκτικός* [1], der also im Zorn ein Verlangen nach Wiedervergeltung sehen würde: *τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον* [2].

Das Subjekt der passio animae.

(*S. th.* I. II q. 22 a. 1.)

Wir sind gewohnt, die *passiones* der Seele beizulegen und tragen kein Bedenken, das Traurig- und Freudigsein als Zuständlichkeiten der Seele zu bezeichnen. Zugleich aber entgeht uns nicht das empirische factum, daß z. B. die Trauernden finsteren und die Fröhlichen heiteren Blickes sind. Auf diese Beobachtung stützt sich der Begriff der *passio*, dessen Konstitutive demnach, wie wir wissen, ein psychisches und ein physisches Element bilden. Auch ist uns bekannt, daß die *passio* ein Bewegtwerden ist — die Seele aber wird nicht bewegt [3]. Die *passio* also ist offenbar ein Etwas, das sich nicht allein in der Seele begibt, bei der vielmehr der Mensch constitutus anima et corpore [4] beteiligt ist. Thomas widmet dieser Frage eine einläßliche Untersuchung, deren Ergebnis sich in den Satz zusammenfassen läßt: per se *passio* convenit composito [5]. Diese Lehre ist eine Konsequenz der uns bekannten Auffassung, daß die *passio* im sinnlichen Begehrungsvermögen spielt; denn nach der thomistischen Psychologie haben alle niederen Vermögen zum Träger ihrer Tätigkeiten die aus Geist und Leib zusammengesetzte menschliche Natur. Es ist also nicht die Seele an und für sich, sondern die Seele in und mit dem Leibe Subjekt der *passio*. Thomas hilft sich durch seine Unterscheidung von *per se* und *per accidens*. Die Seele ist

---

[1] An diesem Ausdruck und dem gewählten Beispiel vom Wesen des Zornes sieht H. Siebeck *a. a. O.* I, 2, p. 96, daß Aristoteles die „rhetorisch-praktischen Erklärungen" der *πάθη* auf die dialektische Seite stellen d. h. eben nicht als psychologische anerkennen würde, daß er sich aber dessen wohl bewußt war, worauf es bei der rein psychologischen Untersuchung in diesem Gebiete ankommen würde.

[2] *De an.* I, 1. 403b 1. [3] *S. th.* I, II q. 22 a. 1a.

[4] *ibid.* ad 1 und a. 3 arg.; *De ver.* q. 26 a. 1c.

[5] *ibid.* q. 22 a. 1 ad 3.

nicht *per se* Sitz der *passio*, sondern auf Grund ihrer Verbindung mit dem Körper i. e. *per accidens* [1]: inquantum compositum patitur [2].

Wie Thomas mit Aristoteles die Lehre von der Identität des Prinzips des körperlichen und geistigen Lebens im Menschen gemeinsam hat, so faßt er in Abhängigkeit von ihm auch die *passiones* als actus compositi [3]. In seiner *Summa* [4] stützt er diese

[1] *ibid.* arg.

[2] A. Stöckl, *a. a. O.* p. 608, benützt dieses factum, daß die *passio* actus compositi ist, zum Beweise für die persönliche Einheit des Menschen: „Würden Seele und Leib in ihrer Verbindung miteinander nicht eine einheitliche Wesenheit bilden, dann würden sie auch keiner einheitlichen Aktion fähig sein; denn zwei Dinge, welche miteinander nicht zu einem einheitlichen Sein zusammengehen, sondern ihrem Sein nach nebeneinder stehen, können auch nicht miteinander das elicitive Prinzip einer beiden gemeinsamen Tätigkeit sein. Nun sind aber ganz gewiß bestimmte Akte, wie die Affekte der Furcht, der Freude, des Zornes usw. gemeinsame Tätigkeiten des Leibes und der Seele, weil sie stets mit bestimmten Alterationen gewisser Organe verbunden sind. Folglich müssen Leib und Seele miteinander nicht bloß eine akzidentelle, sondern vielmehr eine wesenhafte Einheit bilden; der Leib muß ebenso wie die Seele ein konstitutives Moment der Wesenheit des Menschen als solchen sein." Mir scheint, daß hier A. Stöckl zu viel bewiesen hat. Er schließt aus der Tatsache von der gemeinsamen Tätigkeit von Seele und Leib in den *passiones animae* auf die „wesenhafte Einheit" von Seele und Leib. Das läßt die Lehre des Aquinaten nicht zu; denn wie ich im Kapitel von der *passio animalis et corporalis* gezeigt habe, ist bei der *passio animae* die Seele beteiligt, inquantum est corporis motor. Das ist ein Verhältnis der Seele zum Leibe, das nicht im Wesen, sondern in den Kräften der Seele radiziert. Aus der Tatsache der gemeinsamen Tätigkeit von Seele und Leib in den *passiones animae* läßt sich also im Sinne des Thomas noch nicht auf eine substantiale Vereinigung von Seele und Leib schließen, sondern — wenn man schon schließen will — bloß auf eine dynamische (motorische).

[3] Auch Albertus Magnus faßt die *passio* hinsichtlich ihres Trägers in dieser Weise. *De an.* I, tract. I, cap. VI. text. 14: videntur animae passiones omnes esse cum corpore communicantes. Albert zeigt für die Untersuchung der *passiones* nicht so großes Interesse, wie sein Schüler Thomas. Er kommt zwar auch auf sie zu sprechen, indem er die *Ethik* und *De anima* des Aristoteles kommentierend paraphrasiert, behandelt sie aber nur soweit, als es der jeweilige Zusammenhang erheischt. Um kurz auf das Verhältnis hinzuweisen, das in diesem Punkte zwischen Albert und Thomas bestehen mag, bemerke ich, daß Albert dadurch, daß er überhaupt zuerst die gesamte aristotelische Philosophie, von der sich der thomistische Passionen-Traktat hauptsächlich beeinflußt erweist, in systematischer Fassung reproduziert, naturgemäß Material für die Untersuchung der *passiones* seitens seines Schülers liefert, daß er aber in diesem Punkte über die erklärende Übersetzung des aristotelischen Textes nicht hinausgeht, und deshalb für die Anlage und systematische Durchführung der Passionenlehre seines Schülers nicht viel zu geben vermag. Stellenweise Übereinstimmungen, die sich wohl finden, erklären sich aus dem angegebenen Grunde.

[4] *S. th.* I. II q. 22 a. 1 ad 2.

Lehre ausdrücklich auf Aristoteles[1], der die πάθη „Bewegungen der Seele“ nennt, aber so daß die Seele nicht selbst Bewegung, sondern nur deren Prinzip sei. Wenn man bedenkt, sagt Aristoteles[2], daß von der Seele gesagt werde, sie betrübe sich, sie freue sich, sie sei mutig, furchtsam, zornig, Zustände, welche sämtliche Bewegungen zu sein scheinen, so möchte man glauben, die Seele selbst bewege sich. Allein es sei nicht nötig, dies anzunehmen; denn wenn auch das Sichbetrüben und Sichfreuen noch so sehr Bewegungen seien, so komme doch dieses Bewegtwerden von der Seele. Die Bewegung des πάθος geht also von der Seele aus und vollzieht sich im Körper. Es sind daher die πάθη[3] Zustände sowohl der Seele als des Körpers: nur was Seele und Leib hat, „leidet“. Man darf nach Aristoteles, wenn man richtig sprechen will, gar nicht sagen, die Seele zürne, die Seele betrübe sich; das sei ebenso, als wollte man sagen, sie webe oder baue[4]; nicht die Seele bemitleide, zürne usf., sondern der Mensch vermittels der Seele. Das Lieben und Hassen, überhaupt die πάθη, seien keine Zustände der Vernunft, sondern des Wesens, das die Vernunft habe[5]. „Denken wir uns die Vernunft vom Leibe getrennt, so ist in ihr weder Liebe noch Haß, weder Erinnerung noch verständiges Denken“[6].

Die Passio virtutis concupiscibilis et irascibilis und das System der passiones.

(*S. th.* I, II q. 23 a. 1).

Das sinnliche Begehren betätigt sich in doppelter Weise: als Concupiscibilität: Anstreben eines Gutes oder Fliehen eines Übels und als Irascibilität: Ankämpfen gegen Hindernisse, die sich der Erreichung des Guten oder der Abwendung eines Übels in den Weg stellen[7]. Der Unterschied der beiden begehrenden

[1] *De an.* I, 1. 403a 16 ff.: *ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.* cf. *ibid.* I, 1. 403b 17 ff.

[2] *De an.* I, 4. 408b 5 ff.

[3] Auch das Denken, Lernen tut nach Aristoteles nicht die Seele, sondern der Mensch vermittelst der Seele. Vgl. H. Siebeck *a. a. O.* I, 2. p. 13.

[4] *De an.* I, 4. 408b 12 ff. [5] *Ibid.* 408b 26. [6] Zeller II, 2[3], p. 597.

[7] Ausführlicher bei A. Stöckl *a. a. O.* p. 638 f. u. Philos. Lac. I. 2. Freib. i. Br. 1897, p. 318 f., 329 ff. u. II, Freiburg i. Br. 1898, p. 402 ff.

Kräfte der sensitiven Seele ist, wie man sieht, nicht gegeben durch das Material-Objekt Gut oder Bös, sondern durch das Formal-Objekt d. h. durch die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen das Gute und Böse dem begehrenden Subjekte gegenübertreten kann: als gut und bös schlechthin oder als gut und bös, insofern diese mit Schwierigkeiten verknüpft sind. Das bonum et malum simpliciter bewegt mittels der perzeptiven Sinnlichkeit das concupiscible, das bonum et malum arduum das irascible Vermögen [1].

Entsprechend oder infolge dieser Unterscheidung des sinnlichen Begehrens sind auch die *passiones animae* als dessen Akte [2] verschieden, je nach dem sie unter die Concupiscibiltät oder Irascibilität fallen [3]. Um zu erkennen, welche *passiones* dem concupisciblen und welche dem irascible Vermögen angehören, braucht man bloß den Gegenstand beider Vermögen in Betracht ziehen. Wie für die Differenzierung der Vermögen der Formal-Unterschied der Objekte maßgebend ist, so ist er dies selbstverständlich auch für die *passiones* [4]. Die also schlechthin auf das Gute oder das Böse gerichtet sind, gehören der concupiscibilis an und sind in ihrer verschiedenen Form bestimmt durch

---

[1] *S. th.* I, II q. 23 a. 1 ad 3.

[2] In Form eines Syllogismus sagt Thomas *S. th.* I, 2 q. 23 a. 1: actus diversarum potentiarum sunt specie diversi; irascibilis et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum; ergo, cum passiones sunt motus appetitus sensitivi, passiones, quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus, quae sunt in concupiscibili.

[3] Sehr schön stellt Thomas sein Passionen-System bei Gelegenheit der Erklärung des aristotelischen *πάθος*-Begriffes in seiner *expositio* zur *Ethik* des Aristoteles (lib. II lect. 5) dar: Appetitus sensitivus dividitur in duas vires, in concupiscibilem, qui respicit absolute bonum sensibile . . . et malum ei contrarium, et irascibilem, qui respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis . . . Sic igitur quaecumque passiones respiciunt bonum vel malum absolute, sunt in concupiscibili, quarum quaedam sunt respectu boni, et sunt tres: amor — desiderium . . . delectatio. Quibus opponuntur in ordine ad malum scilicet odium amori, aversio sive fuga desiderio et tristitia delectationi. Illae vero passiones, quae respiciunt bonum vel malum sub ratione cuiusdam ardui, pertinent ad irascibilem, sicut timor et audacia respectu mali, spes et desperatio respectu boni. Quintum est ira, quae est passio composita, unde nec contrarium habet. Ebenso *De ver.* q. 26 a. 4 arg. vgl. K. Werner *l. c.* II, p. 483 f.

[4] Der Einteilungsgrund der Passionen ist derselbe wie der der Potenzen. *De ver.* q. 26 a. 4: ratio huius distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias.

das wechselnde Verhältnis des Gegenstandes zum Subjekt[1]; ist er abwesend und übt durch seine Vorzüge einen Einfluß auf das begehrende Subjekt aus, so erzeugt er in diesem die Form der Liebe. Aus ihr entspringt durch weitere Beziehungen des Gegenstandes zum Subjekte der Affekt der Sehnsucht oder des Verlangens, das sich durch den Besitz, durch die Gegenwart des begehrten Gegenstandes zur Vollendung in der Freude steigert. Ist das Objekt kein bonum, sondern ein malum sensibile, so wendet sich die Seele naturnotwendig davon ab: ist dieses fern, so haßt es die Seele (odium), nähert es sich, dann flieht sie (fuga), wird es gegenwärtig, dann empfindet sie darüber Schmerz und Trauer (dolor et tristitia).

Stellt sich der Erlangung des Guten oder der Überwindung des Übels ein Hindernis in den Weg, so gehören die darauf sich richtenden *passiones* der vis irascibilis[2] an und sind entgegen den concupiscibien *passiones* in ihrer Form bedingt durch die Gegensätze des subjektiven Verhaltens zum Gegenstande. Dem bonum arduum gegenüber kann der Mensch in Hoffnung sein oder in Verzweiflung, je nachdem er glaubt, dasselbe erreichen oder nicht erreichen zu können, und das malum difficile sucht er mit Kühnheit von sich abzuwenden; sobald er sich dagegen den Schwierigkeiten zur Abwehr des Übels nicht gewachsen sieht, sinkt seine Seele zitternd in Furcht zusammen. Das bereits gegenwärtige Übel kann noch die Widerstandskraft des Zornes wachrufen, der allein unter den *passiones* kein Contrarium hat. Wir haben amor-odium, desiderium-fuga, delectatio-tristitia, spes-desperatio, audacia-timor; nur ira hat kein Seitenstück, weil sie, je nachdem die Rache gelingt oder nicht, entweder Freude oder Traurigkeit zur Folge hat, die aber nicht ihr, sondern untereinander entgegengesetzt sind und dem concupisciblen Vermögen angehören[3].

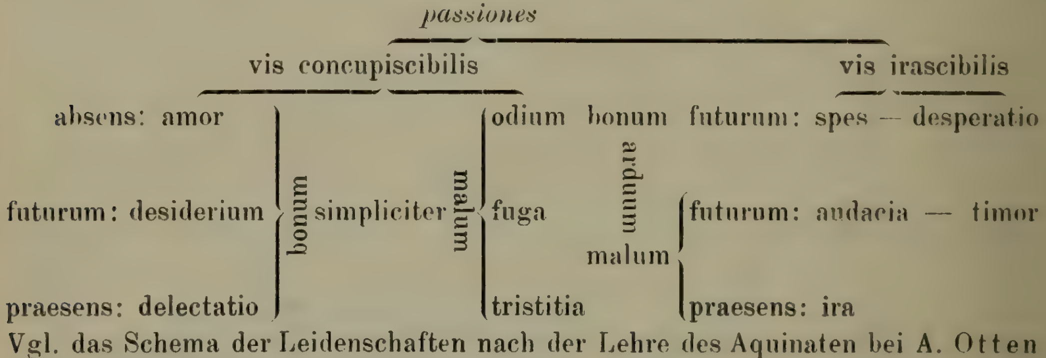
---

[1] Vgl. die *passionum divisio* in Philos. Lac. II, p. 405 ff.

[2] *Irasci* nach Albertus Magnus sogenannt nach dem „Unwillen gegenüber den Hindernissen, die sich der Erreichung des Zieles in den Weg stellen“. cf. A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen.* Nach den Quellen dargestellt, I. Teil, Münster 1903, in *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* Bd. IV, Heft 5, p. 261.

[3] Die thomistische Lehre von den 11 Grundaffekten der Seele läßt sich in folgender Weise tabellarisch veranschaulichen:

Diese Einteilung der *passiones* im Systeme des Aquinaten basiert auf der Unterscheidung der Begehr- und Abwehrkraft im sinnlichen Strebevermögen, insofern der Unterschied der Vermögen die entsprechende Verschiedenheit ihrer Akte begründet[1]. Thomas[2] datiert die Unterscheidung[3] der sinnlich-begehrenden Seele in die vis concupiscibilis und irascibilis auf Johannes Damascenus[4], Nemesius[5] und Aristoteles[6] zurück, die bekanntlich den vernunftlosen, aber doch an der Vernunft teilnehmenden[7] begehrlichen Seelen-„Teil"[8]: die ὄρεξις (appetitus sensitivus) in



Vgl. das Schema der Leidenschaften nach der Lehre des Aquinaten bei A. Otten *a. a. O.* 1888 § 8, p. 441 und das von Fr. v. P. Morgott *l. c.* p. 30 und die übersichtliche Darstellung in Philos. Lac. I, 2, p. 334.

[1] *S. th.* I, II q. 23 a. 1 arg.

[2] *S. th.* I q. 81 a. 2 sed contra und besonders *S. th.* I q. 82 a. 5 sed contra.

[3] Die Unterscheidung der vis concupiscibilis und vis irascibilis ist schon Pythagoras bekannt; cf. Schneider *a. a. O.* I, p. 255 Anm. 1, tritt aber erst bei Plato in volles Licht. Über den Unterschied des platonischen *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* und der thomistischen vis irascibilis und concupiscibilis vgl. J. Mausbach *a. a. O.* p. 22.

[4] *De fide orth.* II, cap. 12. *PG.* 94, 928.

[5] *De nat. hom.* cap. 16 und 22. *PG.* 40. 672 und 692.

[6] *De an.* III, 9. 432b 6: *ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.* Das vernünftige Begehren pflegt Aristoteles mit Plato: Wille, das vernunftlose: Begierde zu nennen. Vgl. Zeller II, 2[3], p. 587.

[7] *Eth. N.* I, 13. 1102a 27 ff. zerlegt Aristoteles die Seele in einen vernünftigen und vernunftlosen Teil und das *ἄλογον* hinwiederum *ibid.* 1102b 11 in das *θρεπτικόν*, das von Natur an der menschlichen Vernunft keinen Teil habe, und *ibid.* 1102b 30 in das *ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν*; auch diese Seite der Seele sei ohne Vernunft, nehme aber insofern daran teil, als sie durch das Band des Gehorsams daran gebunden sei. *Eth. N.* III, 15. 1119b 13: sie soll sich so zur Vernunft verhalten, wie der Knabe zur Vorschrift seines Lehrers. Über das verschiedene Verhalten zur Vernunft seitens des *ἐπιθυμητικόν* und *θυμικόν* siehe A. Schneider *a. a. O.* I, p. 257 und 259.

[8] Wenn Aristoteles von Seelen-„Teilen" spricht, so tut er das in Anlehnung an die platonische Terminologie und versteht darunter die Potenzen der Seelensubstanz. Vgl. A. Schneider *a. a. O.* I, p. 255 A. 1.

ἐπιθυμία (vis concupiscibilis) und *θυμός*[1] (vis irascibilis) teilten. Johannes Damascenus freilich hat damit bloß die Einteilung des Begehrens in die beiden niederen Kräfte gemeinsam, der Sinn, den er damit verbindet, ist ein anderer; bei ihm bildet den Einteilungsgrund nicht das obiectum formale, wie bei Thomas, sondern das obiectum materiale, demzufolge die *ἐπιθυμία* nur auf das malum und der *θυμός* nur auf das bonum sich richtet. Nemesius[2] und Aristoteles hingegen verbinden mit der Unterscheidung der sinnlichen Seele in den begehrlichen und zornmütigen Teil den Sinn, der uns bereits von der thomistischen Lehre her bekannt ist: die *ἐπιθυμία* geht auf das Gute und Schlechte als solches, während der *θυμός*[3] sich auf die Beseitigung von Hindernissen und Schwierigkeiten[4] richtet, die der Erreichung des Guten oder der Abwehr des Übels im Wege stehen. Aristoteles hat diese Lehre bekanntlich von seinem Lehrer Plato adoptiert, dem in gleicher Weise für diese Einteilung des *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς* die Verschiedenheit der Formal-Objekte von Gut und Bös maßgebend war. Das *ἐπιθυμητικόν* hat nach ihm das Gute und Böse als solches zum Gegenstande, während das *θυμοειδές* das „Löwenartige“ im Menschen genannt wird, dessen Natur durch einen besonderen Mut des Strebens und durch affektvolle Energie in der Abwehr von Gefahren gekennzeichnet ist[5].

Wie die Unterscheidung des appetitus sensitivus in die pars concupiscibilis und irascibilis, so ist auch die damit bereits gegebene Einteilung der *passiones* in concupiscible und irascible und ebenso die Einordnung bestimmter *passiones* in die beiden Affektenreihen, z. B. der Liebe in die der vis concupiscibilis, des Zornes in die der vis

[1] *Eth. N.* III, 4. 1111b 13 teilt die der Vernunft unterstellte Seelenpotenz in *ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός*; vgl. *De an* III, 9. 432b 6. Thom. *Comm. in III de an.* lect. 14. [2] Vgl. B. Domański *a. a. O.* p. 74 ff.

[3] Wenn Aristoteles auch den *θυμός* nicht genau bestimmt hat, so bezeichnet er doch „in der Regel die auf Abwehr gerichteten Affekte“. Zeller II, 2³, p. 586 Anm. 1.

[4] Deshalb gilt der *θυμός* (irascibilis) als Vorkämpfer der *ἐπιθυμία* (concupiscibilis) bei Plato, Aristoteles, Nemesius, Johannes Damascenus, Albert und Thomas (*De ver.* q. 25 a. 2); vgl. A. Schneider *a. a. O.* I, p. 259 Anm. 2.

[5] Vgl. Zeller II, 1⁴, p. 843 f. u. T. Wildauer, *Psych. des Willens*, Innsbruck 1877 und 1879 II, p. 106–122.

irascibilis usw. nicht ursprüngliches und ausschließliches Erzeugnis des Aquinaten. Schon Plato faßt vornehmlich [1] die niedere Seele als Sitz der „Leidenschaften". Das *ἐπιθυμητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς* umfaßt nach ihm die Gesamtheit der Begierden und Leidenschaften, während der edleren Hälfte der vernunftlosen Seele, dem *θυμοειδές*, die besseren und kräftigen Leidenschaften angehören, die im Dienste der Vernunft die Begierden bekämpfen und auf Abwehr von Gefahren und Beschwerden gerichtet sind [2]. Damit ist nach Plato die Einteilung der *passiones* in concupiscible und irascible gegeben und ebenso das Prinzip der Einreihung derjenigen Affekte, deren Objekt einfach das Gute und Böse ist, in das begehrliche, und die auf die Schwierigkeiten gerichtet sind, die sich mit dem Guten und Bösen verbinden, in das zornmütige Vermögen. Eine bestimmte und ausdrückliche Zuteilung bestimmter *πάθη* zu bestimmten Teilen der sterblichen Seele in einer Weise, die etwa dem thomistischen System vorgebildet erscheinen könnte, findet sich bei Plato nicht. Freilich ist diese Zuteilung nicht allzu schwer zu vollziehen, nachdem einmal die Vorauszetzungen derselben gegeben sind, und Plato doch die einzelnen *πάθη* kennt und erwähnt. So erkläre ich es mir, daß T. Wildauer, ohne der platonischen Lehre von den Affekten Gewalt anzutun, sie in einem Schema zusammenzufassen imstande war, das der nach der Lehre des Aquinaten zusammengestellten Tafel der Grundaffekte vollständig entspricht [3]. Es ist zweifellos, daß Wildauer

[1] Plato hat nicht nur dem *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν πάθη* zugesprochen, sondern auch dem *λογιστικόν* kommen solche in entsprechender Weise zu. So ist es mutatis mutandis auch bei Aristoteles, wie überhaupt in der griechischen Philosophie. Zeller II, 1^4, p. 849 Anm. 1. Erst Thomas weist durch eine scharf durchgeführte Unterscheidung die eigentliche *passio* den begehrenden Kräften der sinnlichen Seele zu, während dieselben *passiones* sich nur übertragen im geistigen Leben des Menschen finden können und mit den eigentlichen *passiones* nur die „nominelle Bezeichnung" gemeinsam haben. Morgott *a. a. O.* p. 19 f.

[2] Zeller II, 1^4, p. 844.

[3] T. Wildauer *a. a. O.* II, § 15 p. 92 f.

positive oder anziehende, negative oder abstoßende Regungen der Seele:

Liebe (Neigung, *φιλία*)	Haß, Abneigung (*μῖσος*)
Begierde (*ἐπιθυμία*)	Verabscheuung (*φυγή*?)
Freude (*ἡδονή*)	Leid, Trauer (*λύπη*)
Hoffnung (*ἐλπίς*)	Hoffnungslosigkeit
Zuversicht (*θάρρος*)	Furcht (*φόβος*)

Zorn (*θυμός*).

das thomistische Passionen-System in die platonische πάθος-Lehre hinein interpretierte. Seine tabellarische Darstellung der Affekten-Lehre Platos wäre offenbar anders ausgefallen, wenn ihn nicht die Rücksicht auf das thomistische System und vielleicht auch die Absicht geleitet hätte, ein der Doctrin des Aquinaten vorgezeichnetes Passionen-System zu konstruieren [1].

Die Übereinstimmung des thomistischen Systems mit der Lehre Platos erklärt sich dadurch, daß Thomas in der Gestaltung seiner Affekten-Lehre, wie er es ausdrücklich bezeugt [2], von Aristoteles abhängig ist, der sich an Plato sowohl in der Einteilung der πάθη, als auch in den Prinzipien anschließt, nach welchen die einzelnen πάθη entweder dem concupisciblen oder irasciblen Begehrungsvermögen zuzuteilen sind. Mit der Übernahme der Einteilung der πάθη gemäß der Einteilung der vernunftlosen Seele in einen begehrlichen und zornmütigen Teil hat sich auch der ethisch-metaphysische Charakter, der dieser Einteilung ursprünglich zugrunde liegt [3], von Plato durch Aristoteles auf Thomas übertragen und zieht sich wie ein roter Faden durch den thomistischen Passionen-Traktat hindurch. Aristoteles bleibt nicht bei der allgemeinen Einteilung der πάθη stehen, sondern geht bereits ins Detail über und sagt uns, freilich noch nicht in geordneter und umfassender Weise, sondern bei jeweils gegebenen Gelegenheiten, welche Affekte der einen oder andern Art des Begehrungsvermögens im einzelnen angehören. *Φιλία* (amor) und *μῖσος* (odium), *λύπη* (tristitia et dolor) und *ἡδονή* (gaudium et delectatio) weist er in der *Topik* [4] ausdrücklich dem begehrenden „Teile" (*ἐπιθυμητικόν*-concupiscibilis) der strebenden Seele zu. In der *Nik. Ethik* [5] findet Thomas die Ergänzung zu diesen Grundformen des begehrlichen Strebens. Erfassen wir einen Gegenstand als gut oder bös, heißt es dort, so setzen wir uns zu demselben in ein bestimmtes Verhältnis des Verlangens oder des Abscheues. Was bei der Denkkraft Bejahen oder Verneinen, sagt Aristoteles,

---

[1] Vgl. H. Siebeck *a. a. O.* I, 1, p. 283.

[2] *S. th.* I, II q. 23 a. 1 a. u. q. 26 a. 1 s. c.

[3] Zeller *ibid.* p. 848.

[4] *Top.* II, 7. 113a 35—b 3 u. IV, 5. 126a 5—10.

[5] *Eth. N.* VI. 2. 1139a 22 u. a. vgl. Zeller II, 2³, p. 581; Thomas *S. th.* I. II, q. 41 a. 2 obi. 2; q. 42 a. 1 arg. usw.

das ist beim Streben Verlangen und Fliehen (ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή). Für δίωξις setzt Aristoteles bisweilen ἐπιθυμία [1], so daß also den Weg von der Liebe zur Freude, vom Haß zur Trauer die ἐπιθυμία (concupiscentia) und φυγή (fuga) bilden. Diesen sechs aristotelischen Formen des ἐπιθυμητικόν entsprechen ganz genau die 6 Grundaffekte des concupisciblen Begehrens innerhalb des thomistischen Systems.

Auch für das Schema der irasciblen *passiones* findet Thomas bei Aristoteles ausführliche, wenn auch nicht so erschöpfende Angaben, wie für die begehrenden Affekte. Von φόβος (timor) und ὀργή (ira) heißt es in der *Topik* [2] ausdrücklich, daß sie sich im irasciblen Strebevermögen (ἐν τῷ θυμοειδεῖ) befinden. Mit derselben Bestimmtheit, jedoch nicht ausdrücklich, rechnet Aristoteles die Kühnheit, die Hoffnung und ihr Gegenteil, die Verzweiflung, dem irasciblen Vermögen der begehrenden Seele ein. Wiederholt sagt er [3], daß Kühnheit (θάρρος) und Furcht einander entgegengesetzt sind. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß wie die Furcht so auch ihr Gegenteil, die Kühnheit, in das θυμοειδές gehört; denn zwei einander entgegengesetzte Affekte sind, so lehrt Aristoteles, immer in demselben Vermögen [4]. Von der Hoffnung, die auf ein Zukünftiges gerichtet ist [5], sagt Aristoteles an mehreren Stellen, daß sie Gefahren zum Objekte hat und mit der Möglichkeit, sie zu beseitigen, verbunden ist. Die Hoffnung auf guten Ausgang, sagt er in der *Ethik* [6], läßt uns den Gefahren entgegengehen, und in der *Rhetorik* [7] nennt er den Mut die mit der Vorstellung der als nahe gedachten Rettungsmittel verbundene Hoffnung. Ist somit als Objekt der Hoffnung deutlich genug das künftige Gute bestimmt, insofern es mit Schwierigkeiten verknüpft ist, so ist damit implicite gesagt, daß sie den kämpfenden πάθη

---

[1] z. B. *Eth. N.* VII, 8. 1150a 10. [2] *Top. ibid.*

[3] *Rhet.* II, 5. 1380a 16; *Eth. N.* II, 7. 1107a 33 usw.

[4] Vgl. *Top.* II, 7. 113a 35 f. Wenn man sagt, heißt es hier, mit dem Zorn sei jedesmal Haß verbunden, so ist für diese Behauptung anzunehmen, daß der Haß dem irasciblen Vermögen zugehöre; denn in diesem ist der Zorn. Da nun aber das Gegenteil des Hasses, die Liebe, sich nicht im irasciblen Vermögen findet, vielmehr im concupiscibIen, so muß dorthin auch der Haß gehören, der also nicht in dieser Weise dem Zorn beigelegt werden darf.

[5] *De mem.* I, 449b 27. [6] *Eth. N.* III, 2. 1117a 9 ff.

[7] *Rhet.* II, 5. 1383a 16 ff.

angehört. Eine strenge Unterscheidung zwischen ἐπιθυμία und ἐλπίς führt jedoch Aristoteles terminologisch nicht durch. Es steht ihm fest, daß die Begierde auf das Gute und die Hoffnung auf die Schwierigkeit des Guten gerichtet ist, allein er gebraucht häufig — vielleicht durch Synekdoche — für Hoffen den Ausdruck Begehren (ἐπιθυμεῖν). Wenn es in der *Rhetorik*[1] heißt: niemand begehrt Unmögliches, so hat dieses Begehren zweifellos den Sinn des Hoffens; denn in dem Unmöglichen ist der Begriff des Schwierigen enthalten. Zugleich zeigt dieser Satz, daß Aristoteles mit dem Objekt der Hoffnung das Merkmal der Möglichkeit, es zu erreichen, deutlich verbunden und eine der Hoffnung entgegengesetzte Richtung der Strebetätigkeit erkannt hat. Von dem Unmöglichen, heißt es in der *Nik. Ethik*[2], stehen wir ab. Dieser rückläufigen Bewegung des irasciblen Begehrungsvermögens entspricht der Affekt, für den Aristoteles keinen Namen hat, und den Thomas mit dem Ausdruck desperatio bezeichnet.

Alles in allem sieht man, daß Thomas die Anlage seines Systems bei Aristoteles, der ihm dabei als Quelle diente, wohl Grund gelegt, doch nicht im einzelnen vollständig ausgeführt und noch weniger geordnet oder systematisch dargestellt vorfindet. Thomas selbst trägt das im aristotelischen Lehrsystem zerstreut liegende Material zusammen, verbindet es in eigener Arbeit zu einem einheitlichen Ganzen und ist bestrebt, das Fehlende zu ergänzen und das Unvollkommene zu vervollkommnen.

Die Kontrarietät der passiones.

(*S. th.* I, II q. 23 a. 2, 3 und 4).

Da die primäre und generische Unterscheidung[3] der *passiones* in concupiscible und irascible in der Verschiedenheit der Formal-Objekte von gut und bös ihren Grund hat, so ergibt sich von selbst noch ein zweiter spezifischer Unterschied der *passiones*, der durch die Material-Objekte, also durch die materiellen Gegensätze von Gut und Bös gegeben ist. Thomas[4] entnimmt diesen

[1] *Rhet.* II, 19. 1392a 25. [2] *Eth. N.* III, 5. 1112b 24.

[3] Vgl. die distinctio, quae est in passionibus, triplex invenitur, kurz ausgeführt in Philos. Jahrb. I, 2, p. 334 ff.

[4] *S. th.* I, II. q. 23 a. 2 a.

Gegensatz der *Nik. Ethik*[1] des Aristoteles, der ihn in der Weise zum Ausdruck bringt, daß er sagt: „nach dem Guten streben wir, das Böse fliehen wir". Dieser Gegensatz der Bewegung findet sich sowohl innerhalb der concupisciblen als auch innerhalb der irasciblen Reihe der *passiones*, insofern beide das Gute und Böse, die erstere als solches, die zweite als mit Schwierigkeiten verknüpft, zu ihrem Gegenstande haben. In dieser Weise sind sich entgegengesetzt die Liebe und der Haß, die Freude und Trauer, die Hoffnung und die Furcht, Kühnheit und Verzweiflung usw.[2]. Zu diesen zwei Gegensätzen, die wir innerhalb des thomistischen Passionen-Schemas kennen lernten, kommt noch ein dritter, den Thomas[3] Aristoteles entlehnt, der in seiner *Rhetorik* Furcht und Kühnheit einander entgegengesetzt sein läßt. Furcht und Kühnheit aber unterscheiden sich nicht durch die Gegensätze der Concupiscibilität und Irascibilität, da beide dem irasciblen Vermögen angehören und auch nicht durch die Gegensätze von Gut und Bös, da beide ein mit Schwierigkeiten verknüpftes, künftiges Übel zum Gegenstande haben. So gilt es für Thomas innerhalb seines Passionen-Systems einen dritten Gegensatz zu statuieren, der den gegensätzlichen Charakter der Furcht und Kühnheit und ähnlich auch der Hoffnung und Verzweiflung kennzeichnet. Wie sich der zweite Gegensatz innerhalb der *passiones* durch den Gegensatz von Gut und Bös ergeben hat, so ergibt sich der dritte durch den Gegensatz des subjektiven Verhaltens, sei es gegenüber dem Guten, sei es gegenüber dem Bösen. Die Kühnheit ist gleichsam eine Bewegung zum Übel hin, sie richtet sich gegen dasselbe, um es abzuwenden; die Furcht dagegen ist wie eine Bewegung von dem Übel weg, sie zieht sich zurück. Diesen Gegensatz des subjektiven Verhaltens hinsichtlich eines und desselben Objektes nennt Thomas *secundum accessum et recessum ab eodem termino*[4]; er kann sich naturgemäß nur bei den irasciblen *passiones* finden; denn die concupisciblen beziehen sich, wie ge-

[1] *Eth. N.* I, 1. 1094a 3 u. III, 6. 1113b 1.

[2] Thom. *ibid.* q. 23 a. 4 arg.

[3] Der Aquinate zitiert in *S. th.* I, II q. 23 a. 2 s. c. Arist. *Eth. N.* III. Dort finde ich diese Stelle nicht, dafür aber in *Rhet* II, 5. 1383a 16: *τό τε γὰρ θάρσος ἐναντίον τῷ φόβῳ.*

[4] Thom. *ibid.* q. 23 a. 2 arg.

sagt, schlechthin auf das erkannte Gute, das wir als solches notwendig erstreben, aber nicht fliehen können. Ingleichen haben sie das malum zum terminus a quo und niemals zum terminus ad quem. In den irasciblen *passiones* dagegen, mit deren Objekt stets ein difficile verbunden ist, gehen wir in dem Glauben, das schwierige Übel abwenden zu können, mit dem Affekte der Kühnheit darauf los (accessus), sobald wir aber sehen, daß die Schwierigkeiten unsere Kräfte übersteigen, wenden wir uns mit Furcht von demselben terminus ab (recessus). Ähnlich verhält es sich auch bezüglich der Hoffnung und Verzweiflung gegenüber einem künftigen, schwer zu erreichenden Guten.

Die Bezeichnung dieses Gegensatzes hat Thomas offenbar von Avicenna, von dem er berichtet [1], daß er jede *passio secundum accessum et recessum* bemessen habe, entnimmt von Avicenna aber nicht den Sinn, den dieser mit jenen Worten verbindet. Bei Avicenna [2] gilt der *accessus* vom Guten, dem wir uns naturgemäß nähern, oder das wir von Natur aus anstreben, und der *recessus* vom Übel, das wir naturnotwendig fliehen. Thomas aber faßt diesen Gegensatz in Hinsicht auf ein und dasselbe Objekt, im Sinne des Aristoteles, wonach also auch Furcht und Kühnheit zueinander im Gegensatz stehen.

Jede *passio* hat sonach einen Gegensatz, sei es gemäß der concupiscibilis und irascibilis oder gemäß dem Guten und Bösen oder gemäß der Annäherung und Entfernung. Nur der Zorn hat keinen Gegensatz, weil er von einem schwer zu überwindenden gegenwärtigen Übel verursacht wird, und also ein Zurückweichen nicht mehr möglich ist. Ebensowenig kommt ihm der Gegensatz von Gut und Bös zu, weil für das gegenwärtige Gute sich in der irascibilis keine *passio* finden kann; *quia bonum adeptum non habet rationem ardui* [3].

Diese Lehre, daß der Zorn unter den *passiones* keinen Gegensatz habe, bezieht Thomas [4] auf Aristoteles [5] und läßt in

[1] *Ibid.:* Omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in VI. de naturalibus.

[2] Avicenna lib. VI. *naturalium* II, 3 fol. 110vb u. fol. 111. (Nach der handschriftlichen Paginierung des Exemplars der Münchener Hof- und Staatsbibliothek 2° Inc. s. a. 1004).

[3] Thom. *ibid.* q. 23 a. 4 arg.

[4] *Ibid* q. 23 a. 3 s. c.

[5] *Eth. N.* IV. 11. 1125b 27.

Anlehnung an dessen *Ethik*[1] und *Rhetorik*[2] das *mitescere* höchstens als *privative vel negative oppositum irae*, nicht aber als *contrarie* gelten[3].

Moralische Qualität der passiones.

(*S. th.* I, II q. 24).

Die *passiones* sprechen durch sich selbst kein Verhältnis wie das des guten und schlechten aus. Vor allem ist nach Thomas[4] in dieser Beziehung zu unterscheiden zwischen *passiones* an sich und den *passiones*, insofern sie als Strebeakte der sensitiven Seele unter dem Einfluß der Vernunft und des Willens[5] stehen. An sich betrachtet, fallen die *passiones* nicht in die Sphäre der Moralität, sie sind nicht gut und nicht schlecht; auch in der Tierwelt gibt es nach Thomas *passiones*, aber nicht Tugenden und Laster. Die *passiones* sind Tätigkeiten der irrationalen Seele, als solche vernunftlos und daher moralisch indifferent. Insofern aber die sinnliche Seele Beziehungen zur Vernunft hat, erhalten die *passiones* als Appetitiv-Kräfte der sinnlichen Seele Anteil an der Moralität und sind, wenn vernunftwidrig, schlecht, wenn vernunftgemäß gut und können sogar vermöge ihrer Subjektion unter die Leitung der Vernunft zur sittlichen Verbesserung und Vollendung des Menschen beitragen[6].

In dieser Lehre steht Thomas durchaus auf aristotelischem Boden[7]. Ausdrücklich beruft er[8] sich auf seinen großen Meister[9],

---

[1] *Ibid.* 1125b 28. Die πρᾳότης kann nicht als positiver Gegensatz der ὀργή gelten, da in der Sanftmut ein Mangel liegt: πρὸς τὴν ἔλλειψιν ἀποκλίνουσα.

[2] *Rhet.* II, 3. 1380a 5. [3] Thom. *ibid.* q. 23 a. 3 arg.

[4] *S. th.* I, II q. 24 a. 1 arg.; vgl. Phil. Lac. II, p. 413 f.

[5] Die sensitive Begehrkraft ist im Menschen in gewisser Weise dem Intellekt unterworfen und untersteht der Herrschaft des Willens. Vgl E. Commer, *System der Philosophie* II, Münster 1884, p. 241 ff.; A. Stöckl *a. a. O.* p. 643 ff.

[6] *De ver.* q. 26 a. 7 c.; Morgott *a. a. O.* p. 35; V. Knauer, *Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie*, Wien 1885, p. 222, schreibt: „Weit entfernt, von der neuplatonischen, im Gnostizismus, Manichäismus und der falschen Mystik und Aszese stets wiederkehrenden und im Weinberge des Herrn mit der Zähigkeit der Phylloxera sich behauptenden und Schaden anrichtenden Anschauung, daß das moralische Übel im Naturleben wurzle, und Sinnlichkeit identisch mit Sünde sei, steht Thomas von Aquino auch hier wieder fest und sicher auf aristotelischem Grunde, indem er in den Regungen der Sinnlichkeit ausnahmslos nicht nur ein zur Natur des Menschen Gehöriges, sondern selbst ein mächtiges Förderungsmittel des sittlich Guten erblickt."

[7] Vgl. Gass *a. a. O.* p. 333. [8] *S. th.* I, II q. 24 a. 1a.

[9] Arist. *Eth. N.* II, 4. 1105b 32.

nach dessen Lehre wir wegen der πάθη an sich weder gelobt noch getadelt werden sollen, außer unter gewisser Voraussetzung. Da nämlich die πάθη dem Teil der unvernünftigen Seele angehören, der an der Vernunft partizipiert und bestimmt ist, sich ihr unterzuordnen, auf der anderen Seite aber, insofern er unvernünftig ist, ihr zu widerstreben trachtet, so ist es sittliche Aufgabe des Menschen, die πάθη unter die Richtschnur der Vernunft zu bringen. Nicht ausrotten also sollen wir die πάθη nach Aristoteles und mit ihm nach Thomas, sondern sie mäßigen, in dem Sinne, daß Vernunft und Begehren sich gegenseitig durchdringen und im Einklange miteinander stehen [1]; auf diese Weise werden die πάθη „Waffen der Tugend". Nicht affektlos soll daher der Weise sein, sondern von gemäßigten Affekten [2].

Zufolge dieser Lehre ist es irrtümlich, alle Affekte schlechthin für moralisch schlecht zu erklären und folgerichtig deren Ertötung dem Menschen zur sittlichen Pflicht zu machen. So lehren die Stoiker, gegen die sich Thomas [3] nachdrücklich wendet, daß die πάθη nicht erst durch Übertreibung zu „Krankheiten der Seele" werden, sondern daß sie dies ihrer Natur nach schon seien [4]. Im Anschluß an Augustinus [5] führt Thomas weiter aus, daß es sich hier zwischen den Stoikern und Peripatetikern um einen Streit *verbis magis quam rebus* handle. Jene nannten nämlich jedes durch die Vernunft geregelte Streben „Wille" und bezeichneten dagegen als πάθη alles der Vernunft widersprechende und naturwidrige Begehren [6]. Diese stoische Auffassung der

---

[1] *Ibid.* III, 15. 1119b 16.

[2] Vgl. H. Siebeck I, 2, p. 94.

[3] Thom. *S. th.* I, II q. 24 a. 2; vgl. Philos Lac. II p. 404 f.

[4] Zeller III, 1⁴, p. 237; vgl. J. Jungmann *a. a. O.* p. 118 Anm. 1 und p. 165.

[5] *De civ. Dei* IX, 4. *PL.* 41. 258.

[6] Gleichwohl betrachteten sie die Vernunft als Sitz der Affekte und kamen so in einen Widerspruch, den sie nicht lösen konnten und dem die Peripatetiker dadurch entgingen, daß sie die πάθη dem vernunftlosen Seelenteil zuteilten. Kindern und Tieren müssen die Stoiker die Affekte absprechen. Vgl. H. Siebeck I, 2, p. 234; Zeller III, 1⁴, p. 229 ff. Zeller bemerkt, p. 236, daß es sich für die Stoiker bei der Lehre von den Affekten weit weniger um ihre psychologische Erklärung, als um ihre moralische Würdigung handelte.

Affekte hat Cicero im Auge, wenn er diese mit *perturbationes animae* wiedergibt [1].

Die passiones in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

(*S. th.* I, 2 q. 25).

Über das Verhältnis der concupiscibeln und irascibeln *passiones* lehrt Thomas mit Beziehung auf Aristoteles [2] und in Übereinstimmung mit demselben, daß die letzteren aus den ersteren hervorgehen und wieder in sie zurückkehren. Nur um des Guten an sich willen, das wir in den concupiscibeln *passiones* erstreben, bekämpfen wir in den irascibeln die Schwierigkeiten, durch deren Beseitigung der Gegenstand wieder Objekt der concupiscibeln *passiones* wird. So sind einerseits der Intention und andererseits auch der Theorie nach die *passiones* der vis concupiscibilis früher als die der vis irascibilis, die zum Objekte der vis concupiscibils erst die Schwierigkeiten der Erreichung oder Beseitigung des Gegenstandes hinzufügen. Die Hoffnung gibt der Sehnsucht eine Anstrengung, um das Gute zu erreichen, die Furcht dem Abscheu eine Schwierigkeit, das Übel zu fliehen. *Ordine executionis* hingegen sind die irascibeln *passiones* die früheren: die Hoffnung geht der Freude voraus [3], die Furcht der Trauer. Infolge der Trauer aber kann wieder Zorn entstehen und nach Vollzug der Rache Freude eintreten. Daraus wird klar, daß die Begriffe der concupiscibeln und irascibeln *passiones* als Korrelate anzusehen sind, deren gegenseitiges Verhältnis ein fließendes ist, wie wir dies im täglichen Leben auch erfahren können: die Trauer geht über in Hoffnung, die Hoffnung in Freude, die Freude in Liebe, die Liebe in Mut, der Mut in Furcht, die Furcht in Haß usw.

Unter diesen verschiedenen Seelenstimmungen behaupten einige einen besonderen Vorzug. Die Liebe ist nach Augustinus [4] die *passio principalis* [5] unter den concupiscibeln und von da aus

---

[1] *De finibus* III, cap. 20; *Tuscul. Quaest.* III, cap. 4; IV. cap. 5, 6 alibique; vgl. Zeller III, 1[4], p. 238 Anm. 1, 2, 3 u. 4 u. p. 687.

[2] Thomas *S. th.* I, II q. 25 a. 1a; Arist. *Eth. N.* IV. 11. 1126a 21 f.

[3] Wie nach Thomas der Apostel sagt: ad Rom. XII, 12: spe gaudentes.

[4] *De civ. Dei* XIV. cap. 7. *PL.* 41. 410.

[5] Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de Soi-même.* Oeuvres *complètes de Bossuet*, Tome XV. Education I. Paris 1826. VI, les passions p. 79 - 85

auch unter den irasciblen Affekten [1]; die Hoffnung hinwiederum ist Grundaffekt der irasciblen Passionen [2]. Als die vier hauptsächlichen [3] *passiones* läßt Thomas nach der Lehre des Boëthius [4] Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht gelten, eine Vierteilung der Affekte, die sich von Plato bis Thomas fortgesetzt in der Geschichte der Philosophie erhalten hat.

---

gibt eine vorzügliche Skizze der *passiones* im Sinne des thomistischen Systems und zeichnet z. B. die Liebe als Wurzel aller Affekte in folgender Weise: ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. Vgl. die Ausführungen über die Liebe, „den radikalen Akt des Strebevermögens" bei J. Jungmann *a. a. O.* p. 53—66 und Morgott *a. a. O.* p. 36—52.

[1] Thom. *S. th.* I. II q. 25 a. 2 arg.

[2] *Ibid.* q. 25 a. 3. Die Ordnung aller *passiones* ist demnach folgende: amor et odium, desiderium et fuga, spes et desperatio, timor et audacia, ira, gaudium et tristitia.

[3] Vgl. *Philos. Lac.* II, p. 407.

[4] Thom. *S. th.* I. II q. 25 a. 4 s. c. Boëthius, *de consol.* I, metr. 7: gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit. cf. August. *De civ. Dei* XIV. cap. 9, *Migne PL.* 41, 414. Die Vierteilung der Affekte geht zurück bis Plato (cf. H. Siebeck *a. a. O.* I, 1, p. 232; Plato, *Phaed.* 83b) und findet sich bei den Stoikern, bei Cicero, Horatius, Vergilius, Nemesius, Augustinus, Boëthius. Vgl. Wildauer *a. a. O.* II, § 15.

Vita.

Ich, Matthias Meier, geb. zu Vilsheim in Niederbayern am 12. Februar 1880, katholischer Konfession, begann meine Gymnasialstudien im Jahre 1898 am k. k. Franz Joseph-Gymnasium in Hall in Tirol und absolvierte im Jahre 1905 das k. hum. Gymnasium in Landshut. Hierauf widmete ich mich dem Studium der Philosophie und hörte ein Jahr philosophische Vorlesungen am K. B. Lyzeum zu Freising und seit 1906 an der K. B. Ludwig-Maximilians-Universität in München.

Ich erinnere mich dankbar meiner Lehrer am Gymnasium, vor allen des k. k. Gymnasial-Professors P. Adjut Troger O. F. M. in Hall und aller meiner akademischen Dozenten, und sage im besonderen für die reichen Anregungen und Belehrungen herzlichen Dank meinem hochverehrten Lehrer Exz. Frhr. v. Hertling, ferner den Professoren Th. Lipps, A. Schneider und nicht zuletzt Seb. Huber in Freising.

